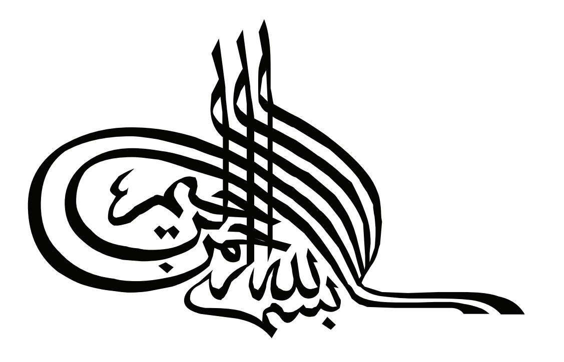
تحقيق الإفادة
بتحرير مفهوم العبادة



تحقيق الإفادة
بتحرير مفهوم العبادة

د. سلطان بن عبد الرحمٰن العميري

تحقيق الإفادة بتحرير مفهوم العبادة

سلطان بن عبد الرحمن العميري

الطبعة الأولى

١٤٣٨هـ/٢٠١٧م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز»



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية – الخبر
eyadmousa@gmail.com

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

المقدمة

الحمد لله الذي خلق السمٰوات والأرض، وجعل الظلمات والنور، ثم الذين كفروا بربهم يعدلون، العالِم بما كان، وما هو كائن، وما سيكون، الذي إنما أمرُه إذا أراد شيئًا، أن يقول له: كن، فيكون، الذي يخلق ما يشاء ويختار، ما كان لهم الخيرة، عما يُشركون، وهو الله لا إلٰه إلا هو، له الحمد في الأولى والآخرة، وله الحُكم وإليه تُرجعون.

أما بعد:

فإن من المعلوم ضرورة أن مفهوم العبادة من أهم المفاهيم التي يقوم عليها دين الإسلام، بل هو المفهوم المركزي الذي تتفرع عنه كل معالم الدين، فالدين لم يقم إلا لأجل أن يحقق مفهوم العبادة الصحيحة عند الناس، والله تعالى لم يرسل الرسل إلا لأجل أن يدعوا الناس إلى العبادة المستقيمة ويحذروهم من العبادة الباطلة، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦].

لا جرم أن مفهوم العبادة دعوة وتصحيحًا وتدليلًا، يمثل مقصد بعثة الرسل وأساس دعوتهم ومنتهى أعمالهم وغاية جهادهم وقطب الرحى في حياتهم والفكرة التي حولها يدندنون، ومنها يقصدون وإليها يرجعون، وفيها يبذلون.

فالعبادة لله تعالى هي أول الدين وآخره، وظاهره وباطنه، وجوهره ولبّه، فلا يقوم الدين إلا بها ولا يستقيم بنيانه إلا بوجودها، ولا يشتد عوده إلا بصلاحها.

ولأجل هذه المعاني أضحى مفهوم العبادة مفهومًا جليلًا، بالغ الأهمية، إدراك الحق فيه مقصد نبيل وشرف عظيم، والوقوع في الغلط فيه انحراف كبير وخطأ جسيم، يؤدي إلى ضياع معالم الدين وهتك مميزاته وشعائره.

وقد وقع خلاف واسع بين المتأخرين في تحديد مفهوم العبادة، وطال الجدل بينهم في بيان محدداته، وأضحى كل فريق يجتهد في تصحيح قوله وتثبيته.

وترتّب على ذلك الخلاف آثار جسيمة في أبواب التكفير والتبديع وغيرهما، فطفق كثير من المتأخرين يخرج أعمالًا كثيرة من مفهوم العبادة، ويحكم بأن صرفها لغير الله ليس شركًا مخرجًا من الملة، فانتقلت بعض الأفعال الشركية من دائرة الشرك إلى دائرة البدعة أو الإباحة، ولم تعد إلا مجرد بدع محرمة لا توجب كفرًا ولا شركًا، أو مجرد أعمال مباحة لا ثواب ولا عقاب في تركها ولا فعلها.

وطفق فريق آخر يوسع مفهوم العبادة، فيدخل فيه أعمالًا ليست من العبادة أو ليست عبادة في كل صورها وأحوالها، فأضحى يحكم على كثير من المسلمين بأنهم واقعون في الشرك، وهم ليسوا كذلك.

فكان لا بد من الخوض في غمار هذه القضية وتحديد القول الصحيح فيها، وجمع أدلتها وبنائها بطريقة مستقيمة، والكشف عن القول الباطل فيها، وبيان مواضع الخلل فيه، ورصد الأدلة التي يعتمد عليها القائلون فيها وبيان مواضع الغلط فيها[١].

وقد تأسس هيكل البحث على تمهيد ومبحثين، وخاتمة:

---

(١) لا بد من التنبيه على أن البحث هنا منحصر في تحديد المناطات المؤثرة في الفعل، وليس له تعلق بالحكم على المعينين بالكفر أو بالإسلام، فهذه مسألة أخرى أفردت لها بحثًا منشورًا بعنوان: إشكالية الإعذار بالجهل في البحث العقدي، وقررت فيه أن من وقع في الشرك من المسلمين جاهلًا أو متأولًا فهو معذور لا يرفع عنه وصف الإسلام ولا اسمه.

أما **التمهيد**: فذكرت فيه مسائل تزيد من ضبط مسار البحث وتكشف عن محله ومنهجيته، فذكرت فيه تحرير موضع البحث، والعلاقة بين توحيد الربوبية والألوهية، والعلاقة بين الانحراف في الربوبية وبين اعتقاد الربوبية في المخلوق، وبيّنت حقيقة شرك العرب، ومنزلته في الاستدلال على مفهوم العبادة.

وأما **المبحث الأول**: فقد خصصته لبيان حقيقة العبادة كما تدل عليه النصوص الشرعية الصحيحة، فذكرت الحد الجامع المانع له، وأوضحت محترزاته وقيوده، ثم ذكرت الأدلة الشرعية الدالة على صحة ذلك الحد، وأجبت عن الاعتراضات الواردة على كل دليل.

وأما **المبحث الثاني**: فقد خصصته لبيان مفهوم العبادة عند المخالفين، فذكرت حقيقة قولهم وما يترتب عليه من آثار، ثم بيّنت الأوجه الكلية الدالة على بطلانه، وجمعت أصول الأدلة التي استدلوا بها وأجبت عنها وكشفت ما فيها من أغلاط في الفهم والاستدلال.

وأما **الخاتمة**: فأذكر فيها خلاصات الأفكار التي قام عليها البحث وسعى إلى تقريرها، وتمثل لبناته الأساسية التي يرتكز عليها وينطلق منها في البناء والحجاج.

وقبل الولوج في غمار البحث لا بد أن أعلن الشكر الكبير لعدد من الفضلاء الذين تكرموا بقراءة هذا البحث قبل نشره، وقد أضفوا عليه كثيرًا من الملاحظات والتحسينات التي زانت أرجاءه، وشدّت من عضده، وكان لما قدموه من أفكار أثر كبير في عدد من مواضعه، فأسأل الله تعالى أن يثيبهم على صنيعهم وأن يجزيهم خير الجزاء.

وأخص بالشكر والدعاء الفاضل بسام زوادي ـ باحث مهتم بمقارنة الأديان والطوائف ـ فقد كان متابعًا للبحث وسائلًا عنه منذ أول الشروع فيه، وأفادني بكثير من الروابط والأفكار والمراجعات.

وأسأل الله تعالى أن يجعل هذا البحث خالصًا لوجهه الكريم، نافعًا للمسلمين، وأسأله سبحانه أن يغفر الزلل ويعفو عن النقص والتقصير والخلل.

د. سلطان بن عبد الرحمٰن العميري
جامعة أم القرى ـ قسم العقيدة
مكة المكرمة حرسها الله
Soltsn866@hotmail.com

التمهيد

تحرير موضوع البحث:

تقوم فكرة البحث الأساسية على تحرير مفهوم العبادة وما يتبعه من مفهوم الشرك، فهو لا يقصد إلى التتبع الاستقرائي للمسائل التفصيلية المندرجة ضمن ذينك المفهومين، وإنما غرضه مقتصر فقط على الجواب عن سؤال: ما المحددات الأساسية التي يقوم عليها مفهوم العبادة؟ ومتى يكون الإنسان متصفًّا بصفة العبادة والتنسك؟ ومتى لا يكون؟[1].

لا جرم أن مفهوم العبادة يُعدُّ من أكثر المفاهيم الشرعية التي خاض العلماء في بيانها وتوضيحها، وقد بلغت قدرًا كبيرًا من الكثرة، والمتأمل فيما ذكروه يجد أن تلك التعريفات تناولت العبادة من جهتين:

الأولى: من جهة حقيقتها في نفسها وما يمثل جوهرها وماهيتها.

والثانية: ما تتحقق به من الأعمال الظاهرة والباطنة.

والذي يهمنا في هذا البحث هو مفهوم العبادة من الجهة الأولى ـ أعني:

---

(١) لا بد من التنبيه على أن هناك فرقًا بين مقامين: مقام تحديد حقيقة العبادة وقيودها الأساسية وبين مقام تعريف العبادة، والخلاف الجوهري بين المتأخرين إنما هو في المقام الأول وليس في المقام الثاني، وذلك أن مقام التعريف راجع إلى أمور فنية لفظية، فالوصول إلى تحديد حقيقة العبادة وضبط قيودها لا يعني بالضرورة الوصول إلى صياغة تعريف جامع مانع، وعدم تحديد صياغة دقيقة لتعريف العبادة لا يعني بطلان ما أثبت من قيودها بناءً على دلالة النصوص الشرعية.

حقيقتها وجوهرها الأساس ـ ويعد مفهوم العبادة بهذا الاعتبار من أخطر المفاهيم التي وقع بسبب الاضطراب فيه وعدم تحرير محدداته وقيوده كثير من الأغلاط والانحرافات في باب التكفير وباب الانحلال من الشرع عند المتأخرين، وقد تواردت مقالات كثيرة من العلماء المتأخرين على تأكيد هذا المعنى.

وفي بيانه يقول المعلمي: «إني تدبرت الخلاف المستطير بين الأمة في القرون المتأخرة في شأن الاستغاثة بالصالحين الموتى، وتعظيم قبورهم ومشاهدهم وتعظيم بعض المشايخ الأحياء، وزعم بعض الأمة في كثير من ذلك أنه شرك، وبعضها أنه بدعة، وبعضها أنه من الحق، ورأيت كثيرًا من الناس قد وقعوا في تعظيم الكواكب والروحانيات والجن ما يطول شرحه، وبعضه موجود في كتب التنجيم والتعزيم، كشمس المعارف وغيره، وعلمت أن مسلمًا من المسلمين لا يقدم على ما يعلم أنه شرك، ولا على تكفير ما يعلم أنه غير كافر، ولكنه وقع الاختلاف في حقيقة الشرك، فنظرت في حقيقة الشرك فإذا هو بالاتفاق اتخاذ غير الله ﷻ إلٰهًا من دونه، أو عبادة غير الله ﷻ، فاتجه النظر إلى معنى الإلٰه والعبادة، فإذا فيه اشتباه شديد...، فعلمت أن ذلك الاشتباه هو سبب الخلاف»[(١)].

ومع كثرة الحدود التي عُرِّفت بها العبادة إلا أنها في مجملها ترجع إلى قولين أساسيين:

القول الأول: أن حقيقة العبادة وجوهرها يرجع إلى معان قلبية مخصوصة وهي غاية الحب ونهاية الذل والتعظيم، وما يلزم عن ذلك من الأعمال الظاهرة، فكل من تحققت فيه هذه الحقيقة المركبة فقد تحقق فيه وصف العبادة والتنسك.

ويكون معنى التوحيد في العبادة على هذا التعريف: إفراد الله تعالى بغاية الحب ونهاية التعظيم والتذلل وبكل ما يستلزم ذلك من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة.

ويكون معنى الشرك في العبادة صرف غاية الذل ونهاية الخضوع لمخلوق من المخلوقات، سواء اعتُقِد فيه شيء من الربوبية أو لم يُعْتقَد.

---

(١) رفع الاشتباه عن معنى الإلٰه ـ ضمن آثار المعلمي ـ (١/ ٣).

القول الثاني: أن حقيقة العبادة وجوهرها ترجع إلى اعتقاد معاني الربوبية، وهي الخلق والملك والتدبير والكمال المطلق، وما يتبع ذلك من الخضوع والتذلل، فكل من تحقق فيه اعتقاد هذه الأمور فقد تحقق فيه وصف العبادة والتنسك.

ويكون معنى التوحيد في العبادة على هذا التعريف: إفراد الله تعالى بالخضوع والتذلل مع اعتقاد الربوبية.

ويكون معنى الشرك في العبادة صرف شيء من الخضوع والذل لمخلوق مع اعتقاد الربوبية فيه.

وتندرج ضمن كل قول تفاصيل عديدة سيأتي التعريج عليها عند الحديث عن كل قول بخصوصه.

وقد احتدمت الصراعات بين المتأخرين والمعاصرين حول هذين القولين وطال الجدل بينهم، وطفق كل فريق يسعى إلى جمع ما يراه دليلًا مؤيدًا لقوله من نصوص الشريعة ومن الأخبار التاريخية وغيرها.

وسأحرص في هذا البحث على تتبع أصول الأدلة المعتمدة في كلا القولين وعلى تثبيت الصحيح منها والكشف عن الاستدلالات الخاطئة، وسنعقد لكل قول مبحثًا خاصًّا في دراسته وتحديد أدلته ومناقشتها.

العلاقة بين توحيدي الألوهية وتوحيد الربوبية:

تحديد العلاقة بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية لله تعالى يختلف باختلاف الموقف من تعريف العبادة، فكل طائفة تحدد العلاقة بينهما بناءً على ما يقتضيه قولها.

أما على القول الأول فإن العلاقة بين توحيد الألوهية والربوبية علاقة تلازم وتضمن، وفي بيان هذا التلازم بنوعيه يقول ابن تيمية: «الإلٰهية تتضمن الربوبية؛ والربوبية تستلزم الإلٰهية؛ فإن أحدهما إذا تضمن الآخر عند الانفراد لم يمنع أن يختص بمعناه عند الاقتران كما في قوله: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۝٢ إِلَـٰهِ ٱلنَّاسِ ۝٣﴾ وفي قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝٢﴾ فجمع بين الاسمين»[1].

(١) مجموع الفتاوى (١٠/ ٢٨٤).

أما التلازم فمعناه: أن الإقرار بربوبية الله تعالى يستلزم الإقرار بأنه المعبود وحده سبحانه؛ لأنه لا يستحق أن يعبد إلا الخالق الرازق المدبر، فإذا لم يتحقق اللازم وهو إفراد الله بالعبادة فإن ذلك دليل على انتفاء الملزوم أو نقصه وانخرامه.

فكل من أشرك في العبادة فلا بد أن يكون منحرفًا في الربوبية إما باعتقاد باطل فيها وإما بنقص أو خلل في الإيمان بها، فلا يوجد عند المشرك في العبادة توحيد صحيح مستقيم في الربوبية، إذ لو كان عنده توحيد صحيح في الربوبية لما وقع في الشرك في العبادة.

وأما التضمن فمعناه: أن الإقرار بألوهية الله وتفرده باستحقاق العبادة يتضمن بالضرورة الإقرار بأنه المتفرد بالاتصاف بمعاني الربوبية الموجبة للعبودية، فمن أفرد الله بالعبادة إفرادًا مستقيمًا فهو في الحقيقة قد أفرده سبحانه في الربوبية، ومن عَبَدَ الله ولم يقر له بالتفرد في الربوبية فعبادته باطلة كاسدة، فلا يكون المرء مسلمًا صحيح العبادة حتى يؤمن بربوبية الله تعالى وتفرده بها.

وأنت ترى أن هذا التوضيح لا يستلزم القول بأن توحيد الربوبية يمكن أن يتحقق كاملًا من غير أن يتحقق توحيد الألوهية، بل فيه التصريح بنقيض ذلك، فانعدام توحيد الألوهية أو انخرامه دليل على حدوث الانحراف في توحيد الربوبية إما في أصله أو في صحته وكماله، وانعدام توحيد الربوبية يوجب انعدام توحيد الألوهية، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية في استدلاله على ضرورة توحيد الله: «المتحركات لا بد لها من حركة إرادية ولا بد للإرادة من مراد لنفسه وذلك هو الإلٰه والمخلوق يمتنع أن يكون مرادًا لنفسه كما يمتنع أن يكون فاعلًا بنفسه؛ فإذا امتنع أن يكون فاعلان بأنفسهما امتنع أن يكون مرادان بأنفسهما، وأيضًا فالإلٰه الذي هو المراد لنفسه ـ إن لم يكن ربًّا ـ امتنع أن يكون معبودًا لنفسه ومن لا يكون ربًّا خالقًا لا يكون مدعوًّا مطلوبًا منه مرادًا لغيره؛ فلأن لا يكون معبودًا مرادًا لنفسه من باب الأولى فإثبات الإلٰهية يوجب إثبات الربوبية ونفي الربوية يوجب نفي الإلٰهية؛ إذ الإلٰهية هي الغاية

وهي مستلزمة للبداية كاستلزام العلة الغائية للفاعلية»[1].

وأما العلاقة بين نوعي التوحيد بناء على قول من يشترط الربوبية في العبادة فهي علاقة ترادف وتطابق عند كثير من القائلين به؛ أي: أنه لا فرق بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية فمن أقرَّ بأحدهما أقر بالآخر، ومن أنكر أحدهما أنكر الآخر، وقد صرح عدد من المتأخرين بهذا القول، يقول علوي الحداد: «توحيد الألوهية داخل في عموم توحيد الربوبية، بدليل أن الله تعالى لما أخذ الميثاق على ذرية آدم، خاطبهم الله تعالى بقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] ولم يقل بإلهكم، فاكتفى منهم بتوحيد الربوبية، ومن المعلوم أن من أقر له بالربوبية فقد أقر له بالألوهية، إذ ليس الرب غير الإلٰه بل هو الإلٰه بعينه»[2]، ويقول أحمد زيني دحلان: «من المعلوم أن من أقر لله بالربوبية فقد أقر له بالألوهية؛ إذ ليس الرب غير الإلٰه، بل هو الإلٰه بعينه»[3].

وقد طال الجدل كثيرًا بين المختلفين في هذه القضية وجمع كل فريق منهم من الأدلة ما يراه مؤيدًا لموقفه، وحل الخلاف فيها مرتبط بشكل أساسي بحل الخلاف في مفهوم العبادة، فالمختلفون فيها إنما حرصوا على تثبيت قولهم في هذه القضية ليؤيدوا قولهم في مفهوم العبادة، ولأجل هذا سنذكر أدلتهم التي استدلوا بها على العلاقة بين الألوهية والربوبية في سياق الحديث عن أدلة مفهوم العبادة إن شاء الله تعالى.

العلاقة بين الانحراف في الربوبية واعتقاد الربوبية في المخلوق:

إذا ثبت أن ثمة تلازمًا ظاهرًا بين الانحراف في توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية، فإن هذا لا يعني أن ذلك الانحراف لا بد أن يكون باعتقاد معنى من معاني الربوبية في المخلوق على جهة الاستقلال أو التأثير في قدرة الله وإرادته.

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٣٧).

(٢) مصباح الأنام (ص١٧)، بواسطة: دعاوى المناوئين (ص٣٩٦).

(٣) الدرر السنية في الرد على الوهابية (ص٤٠).

فثمة فرق بين قولنا: الشرك في الألوهية لا بد أن يصحبه انحراف في الربوبية، وبين قولنا: الشرك في الألوهية لا بد أن يصحبه اعتقاد الربوبية في المخلوق، فالانحراف في الربوبية معنى أوسع من مجرد أن يعتقد المرء في مخلوق أنه متصف بصفة من صفات الربوبية استقلالًا أو تأثيرًا في قدرة الله، فالانحراف في الربوبية قد يكون بالانتقاص من عظمة الله تعالى أو الانتقاص من كمال علمه ورحمته أو القدح في كماله المطلق.

فكما أن الشرك قد يكون بتشبيه المخلوق بالله تعالى، وإعطائه شيئًا من صفات الربوبية، فكذلك قد يقع بتشبيه الله تعالى بالمخلوق، ووضع تراتيب وأوضاع تجعل التعامل مع الله تعالى كالتعامل مع البشر، ومن أشهر الأمثلة الدالة على ذلك اتخاذ الشفعاء في بعض صوره.

فمن اتخذ وسائط بينه وبين الله تعالى يعبدهم ويتقرب إليهم ويجعلهم شفعاء له عند الله تعالى لصلاحهم وقربهم منه سبحانه بحجة أنه كثير الذنوب وأن حاله لا يؤهله لأن يعبد ويدعو الله مباشرة بغير واسطة، وزعم أن الله يقبل شفاعة الصالحين لصلاحهم وحبه لهم[١]، فهذا المرء لم يجعل المخلوق متصفًا بمعنى من معاني الربوبية ولم يجعل شفاعة الصالحين ملزمة لله تعالى، ومع ذلك فصنيعه يتضمن القدح في مقام الربوبية، حيث توهم أن الله تعالى لا يرحمه ولا يغفر له لكثرة ذنوبه، وأنه يحتاج إلى من يتوسط له عند الله تعالى.

فثبت بذلك أن لا تلازم بين القول بأن الشرك في الألوهية لا بد أن يصحبه انتقاص في مقام الربوبية وبين القول بأن الشرك في الألوهية لا بد أن يكون مقيدًا باعتقاد معنى من معاني الربوبية في المخلوق.

ومن أعظم صور الغلط عند بعض الخائضين المعاصرين الذين تكلموا في مفهوم الشرك: الخلط بين معنى التنقص لمقام الربوبية وبين نسبة الربوبية إلى المخلوق.

---

(١) هناك فرق بين صورتين: **الأولى**: من يصلي للشافع الصالح ويذبح له ليشفع له عنه الله، وبين من يسأل الشافع الصالح أن يشفع له عند الله من غير أن يصلي له أو يذبح، وحديثنا هنا عن الصورة الأولى، وأما **الثانية** فلم نتعرض لها في بحثنا.

فلا شك أن الشرك في كل صوره يتضمن التنقص من مقام الربوبية، فلا يوجد شرك مهما كان نوعه وسببه إلا وهو في حقيقة أمره يتضمن التنقص من مقام الله تعالى.

ولكن ذلك لا يستلزم نسبة معنى من معاني الربوبية إلى المخلوق، فقد ينتقص الإنسان من مقام الله تعالى من غير أن يدعي أن مخلوقًا ما يتصف بالربوبية، كما تقدم بيانه في المثال السابق.

ولكن هذا الفرق التبس على عدد من المعاصرين، فحين وجدوا أن الشرك لا يكون إلا بالتنقص من مقام الربوبية توهموا أن ذلك يعني نسبة الربوبية أو شيء منها إلى المخلوق، فانتهوا إلى أن صرف ما ظاهره العبادة لغير الله لا يكون شركًا إلا باعتقاد معنى من معاني الربوبية في المخلوق، وهذا خلل ظاهر في الفهم والبناء.

حقيقة شرك العرب:

من المتفق عليه بين المؤرخين أن العرب لم يكونوا متفقين على دين واحد، وإنما كانوا أحزابًا مختلفة وأديانًا متنوعة[1]، ومع ذلك فلا شك أن العرب في الجاهلية كانوا مشركين في عبادة الله تعالى، وأما فيما يتعلق بربوبية الله فإن الأصل المشهور أن أكثرهم ـ ومنهم قريش ـ يقر بأصوله الكلية، كالخلق والملك والتدبير، ونصَّ على هذا المعنى عدد من العلماء، من لدن الصحابة ومن جاء بعدهم.

فقد قال ابن عباس في تفسير قوله تعالى: «﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ﴾: من إيمانهم إذا قيل لهم: من خلق السماء؟ ومن خلق الأرض؟ ومن خلق الجبال؟ قالوا: الله، وهم مشركون»[2]، وقال أيضًا: «قوله: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٦]؛ يعني: النصارى يقول: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم

(١) انظر: مروج الذهب، المسعودي (٢/١٢٦)، والمفصل في تاريخ العرب، جواد علي (١١/٥ ـ ٨٢).

(٢) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١٣/٣٧٣).

﴿مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧] ولئن سألتهم من يرزقكم من السماء والأرض؟ ليقولن الله، وهم مع ذلك يشركون به، ويعبدون غيره، ويسجدون للأنداد دونه»[(١)].

وقال النضر بن عربي في قوله: «﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٦] قال: فمن إيمانهم أن يقال لهم: من ربكم؟ فيقولون: الله. ومن يدبر السمٰوات والأرض؟ فيقولون: الله. ومن يرسل عليهم المطر؟ فيقولون: الله. ومن ينبت الأرض؟ فيقولون: الله. ثم هم بعد ذلك مشركون، فيقولون: إن لله ولدًا، ويقولون: ثالث ثلاثة»[(٢)].

وهذا القول يدل على أن المشركين كانوا يقرون بأصول الربوبية من حيث الأصل، ولكن بعضهم انحرف فيه فادعى أن لله تعالى ولدًا وأن بعض المخلوقات تتصف بالربوبية.

وممن نصَّ على ذلك: مقاتل بن سليمان، حيث يقول: «﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم﴾؛ يعني: كفار مكة ﴿مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾؛ يعني: المطر ﴿فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ يفعل ذلك قل الحمد لله بإقرارهم بذلك ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [العنكبوت: ٦٣] بتوحيد ربهم وهم مقرون بأن الله ﷻ خلق الأشياء كلها وحده»[(٣)].

ويقول يحيى بن سلام: «﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾ فإذا قالوا ذلك فـ ﴿قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾﴾ [المؤمنون: ٨٦، ٨٧] وأنتم تقرون أن الله خالق هذه الأشياء وربها، وقد كان مشركو العرب يقرون بهذا»[(٤)].

وأما ابن جرير، فإنه كرر القول كثيرًا بأن كفار العرب كانوا مقرين

---

(١) المرجع السابق (١٣/ ٣٧٥).

(٢) ابن أبي حاتم في تفسيره رقم (١٢٠٣٧).

(٣) تفسير مقاتل بن سليمان (٣/ ٣٨٩).

(٤) تفسير يحيى بن سلام (١/ ٤١٣).

بكون الله تعالى خالقًا رازقًا مدبرًا في تفسيره، ويقول في موضع منه: «الله جلَّ ثناؤه قد أخبر في كتابه عنها أنها كانت تقر بوحدانيته، غير أنها كانت تشرك في عبادته ما كانت تشرك فيها، فقال جلَّ ثناؤه: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾، وقال: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾﴾ [يونس: ٣١]. فالذي هو أولى بتأويل قوله: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ إذ كان ما كان عند العرب من العلم بوحدانية الله، وأنه مبدع الخلق وخالقهم ورازقهم، نظير الذي كان من ذلك عند أهل الكتابين»[١].

ويقول ابن أبي زمنين: «﴿قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾﴾ وأنتم تقرون أن الله خالق هذه الأشياء وربها، وقد كان مشركو العرب يقرون بهذا»[٢].

ويقول ابن عطية: «ثم عدد بعد ذلك نوعا آخر من كفرهم وذلك أنهم مع اتخاذهم آلهة كانوا يقرون بالله تعالى هو الخالق الرازق إلا أنه قال بعضهم: اتخذ الملائكة بنات»[٣].

ويقول القرطبي مؤكدًا المعنى السابق: «قوله تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الفرقان: ٤٣] عجب نبيه ﷺ من إضمارهم على الشرك وإصرارهم عليه مع إقرارهم بأنه خالقهم ورازقهم، ثم يعمد إلى حجر يعبده من غير حجة. قال الكلبي وغيره: كانت العرب إذا هوي الرجل منهم شيئًا عبده من دون الله»[٤].

ويقول الواحدي: «قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ ۚ﴾ الآية [الرعد: ١٦]، السؤال والجواب جاء من ناحية واحدة، كقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ﴾ [يونس: ٣٤] الآية، وذلك أن الكفار لا ينكرون أن الله خالق السمٰوات والأرض والمخلوقات،

---

(١) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١/ ٣٩٢).

(٢) تفسير القرآن العزيز (٣/ ٢٠٨).

(٣) المحرر الوجيز (١٠/ ١٣٩).

(٤) الجامع لأحكام القرآن (١٣/ ٣٥).

لقوله: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ٣١] إلى قوله: ﴿فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ﴾، فإذا أجاب النبي ﷺ عن هذا السؤال بقوله: الله، لم ينكروا هم ذلك، ويصير كأنهم قالوا ذلك»[1]، وذكره لآيات سورة يونس يدل على أنه يرى أن إقرار المشركين ليس خاصًّا بالخلق فقط بل يشمل الرزق والتدبير لأن هذه الأمور مذكورة فيها.

ويؤكد النيسابوري هذا المعنى فيقول: «ثم عجب أهل العجب من حال المشركين من أهل مكة وغيرهم لم يعبدوا الله مخلصين مع علمهم بأنه خالقهم ورازقهم، فكيف يصرفون عن توحيد الله؟»[2].

وذكر الشهرستاني أن العرب كانوا أصنافًا في عقائدهم، ثم قال: «وصنف منهم أقروا بالخالق وابتداء الخلق ونوع من الإعادة وأنكروا الرسل وعبدوا الأصنام وزعموا أنهم شفعاؤهم عند الله في الدار الآخرة وحجوا إليها ونحروا لها الهدايا وقربوا القرابين وتقربوا إليها بالمناسك والمشاعر وأحلوا وحرموا وهم الدهماء من العرب إلا شرذمة منهم»[3].

وأما الزركشي فإنه بيَّن أن قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾﴾ [يونس: ٣١] سيق «للاحتجاج عليهم بما أقروا به من كونه تعالى هو رازقهم ومالك أسماعهم وأبصارهم ومدبر أمورهم بأن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي فلما كانوا مقرين بهذا كله حسن الاحتجاج به عليهم إذ فاعل هذا هو الله الذي لا إلٰه غيره فكيف تعبدون معه غيره؟! ولهذا قال بعده: ﴿فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ﴾؛ أي: هم يقرون به ولا يجحدونه»[4].

---

(١) البسيط (١٢/ ٣٢٩)، وانظر: (١٨/ ٣٦١).

(٢) غرائب القرآن (٥/ ٣٩٥).

(٣) الملل والنحل (٢/ ٥٨٣).

(٤) البرهان في علوم القرآن (٤/ ٩).

ويقول أبو المعين النسفي: «المشرك عند أهل الإسلام نوعان: أحدهما: مشرك يثبت لله تعالى شريكًا في تخليق العالم وهم المجوس، فيكون ما هو مخلوق لله تعالى من الخيرات غير ما هو مخلوق شريكه وما هو مخلوق شريكه من الشرور والقبائح غير ما هو مخلوق لله تعالى. والآخر: من يثبت لله شريكًا في استحقاق العبادة دون التخليق وهم عبدة الأصنام، فإنك إن سألتهم من خلق السماوات والأرض؟ ليقولن الله غير أنهم يعبدون الأصنام كما يعبدون الصانع»[1].

ويقول ابن الجوزي: «قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم﴾ [الزخرف: ٨٧]؛ يعني: كفار مكة، وكانوا يقرون بأنه الخالق والرازق، وإنما أمره أن يقول الحمد لله على إقرارهم؛ لأن ذلك يلزمهم الحجة، فيوجب عليهم التوحيد، بل أكثرهم لا يعقلون توحيد الله مع إقرارهم بأنه الخالق»[2].

ويذكر ابن تيمية أن مشركي العرب كانوا مقرين بأن الله هو المتفرد بالخلق والتدبير، وأن شركهم أنواع، وكثير منه خارج عن نسبة الربوبية إلى المخلوق، وكلامه في هذه المعاني كثير، ومن ذلك قوله: «مشركو العرب، لم يكونوا يعتقدون أن المخلوقات، كالملائكة، والأنبياء، والشمس، والقمر، أو الكواكب، وتماثيلهم، شاركت الرب في خلق العالم، بل كانوا معترفين بأن الله خلق ذلك وحده، كما أخبر الله عنهم في غير موضع... والمقصود هنا التنبيه على أن الشرك أنواع: فنوع منه يتخذونهم شفعاء يطلبون منهم الشفاعة والدعاء من الموتى والغائبين، ومن تماثيلهم، ونوع يتقربون بهم إلى الله، ونوع يحبونهم لا لشيء، بل كما قال الله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الجاثية: ٢٣] يهوى أحدهم شيئًا فيتخذه إلٰهًا من غير أن يقصد منه نفعا ولا ضرا، كما يحصل لأهل الغي هوى في أمور لا تنفعهم...

وهذه الأنواع الثلاثة كانت في مشركي العرب وغيرهم ممن يقر بأن الله خالق السمٰوات والأرض، وأنهما محدثتان، ليستا قديمتين»[3].

---

(١) تبصرة الأدلة (٢/ ٦٧٤).

(٢) زاد المسير (٦/ ٢٨٣).

(٣) قاعدة عظيمة في الفرق بين عبادات أهل الإسلام والإيمان وعبادات أهل الشرك والنفاق (ص١٣٤ ـ ١٣٥).

وأما ابن الحفيد، فإنه ينسب إلى الأشاعرة بأنهم يرون أن أهل الشرك كانوا مقرين بالربوبية وأن أصنامهم لا تتصف بصفات الإلٰه، وفي هذا يقول: «قال الأشاعرة: الوثنية من الكفرة لا يقولون بوجود إلٰهين واجبي الوجود، ولا يصفون الأوثان بصفات الإلٰهية، وإن أطلقوا عليها الآلهة، بل اتخذوها على أنها تماثيل الأنبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب، واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة؛ توصلًا بها إلى ما هو إلٰه حقيقة»(١)، ثم أشار إلى أن المشركين كانت لديهم مشكلة في تحقيق تعظيم الله وإجلاله في الربوبية.

ويقول السويدي: «وأما غيرهما ـ الثنوية وبعض المجوس ـ من سائر فرق الكفر والشرك فقد اتفقوا على أن خالق العالم ورازقهم ومدبر أمرهم ونافعهم وضارهم ومجيرهم واحد، لا رب ولا خالق ولا رازق ولا مدبر ولا نافع ولا ضار ولا مجير غيره، كما قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [لقمان: ٢٥]، وقوله: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٨٧﴾﴾ [الزخرف: ٨٧]، وقوله: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾﴾ [المؤمنون: ٨٤، ٨٥]، وقوله: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾﴾ [يونس: ٣١]»(٢).

ويقول الطاهر بن عاشور عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ﴾: «والمقصود إثبات عموم العلم له وكمال الحياة وإبطالُ إلاهية أصنام المشركين؛ لأن المشركين كانوا يعترفون بأن مدبّر الكون هو الله تعالى، وإنّما جعلوا آلهتهم شفعاء وشركاء ومقتسمين أمور القبائل»(٣).

بل إن هذا القول يقر به بعض الفلاسفة، يقول علاء الدين الطوسي: «وأما الوثنية؛ أي: عبدة الأوثان، وهي الأصنام، فهم وإن سُموا عبدة لها بناء

---

(١) الدر النضيد من مجموعة ابن الحفيد (ص١٧٠).

(٢) العقد الثمين (ص٦٦).

(٣) التحرير والتنوير (٣/١٩).

على تسميتهم إياها آلهة، وغاية تعظيمهم لها، لكنهم لا يعتقدون فيها استحقاق العبادة وصفات الألوهية، بل يزعمون أنها شافعة نافعة لهم عند الإلٰه الحقيقي، فلهذا يعظمونها ويتذللون عندها»[1].

ويقول إخوان الصفا: «القوم الذين بعث إليهم النبي عليه الصلاة والسلام والتحية والرضوان، كانوا يتدينون بعبادة الأصنام، وكانوا يتقربون إلى الله تعالى بالتعظيم لها والسجود والاستسلام والبخورات، وكانوا يعتقدون أن ذلك قربة لهم إلى الله زلفى، والأصنام هي أجسام خرس، لا نطق لها ولا تمييز ولا حس ولا صورة ولا حركة، فأرسله لهم الله، ودلَّهم على ما هو أهدى وأقوم، وأولى مما كانوا فيه...

ثم اعلم أنا نبين هاهنا بدء عبادة الأصنام فنقول: بأن بدء عبادة الأمم للأصنام أولًا كان عبادة الكواكب، وبدء عبادة الكواكب كان عبادة الملائكة، وسبب عبادة الملائكة كان التوسل بهم إلى الله تعالى، وطلب القربة إليه.

وذلك أن الحكماء الأولين لما عرفوا بذكاء نفوسهم وصفاء أذهانهم أن للعالم صانعًا حكيمًا، وذلك لتأملهم عجائب مصنوعاته، وتفكرهم في غرائب مخلوقاته، واعتبارهم تصانيف أحوال مخترعاته، ولما تحققت في نفوسهم هويته، أقروا له عند ذلك بالوحدانية ووصفوه بالربوبية، وعلموا أن له ملائكة هم صفوته من خلقه، وخالص عباده من بريته: طلبوا عند ذلك إلى الله القربة، وتوسلوا إليه بهم، وطلبوا الزلفى لديه بالتعظيم لهم، كما يفعل أبناء الدنيا، ويطلبون القربة إلى ملوكهم بالتوسل إليهم بأقرب المختصين بهم، وكان من الناس من يتوسل إلى الملك بأقاربه وندمائه ووزرائه وكُتّابه وخواصّه وقوّاده، وبمن يمكنه بحسب ما يتأتى له، الأقرب فالأقرب والأدنى فالأدنى، كل ذلك طلبًا للقربة إليه والزلفى لديه»[2].

فهذه جملة صالحة من أقوال الصحابة والتابعين وقدر من كبار علماء التفسير وبعض الفلاسفة صرحوا فيها بأن الأصل في مشركي العرب أنهم كانوا يقرون بأن الله تعالى خالق الكون وأنه سبحانه متفرد بالرزق والتدبير.

---

(١) تهافت الفلاسفة (ص١٦٦).

(٢) رسائل إخوان الصفا (٣/ ٤٨٣)، ولكن إخوان الصفا قرروا أثناء كلامهم ذلك وبعده معاني باطلة، والمقصود من نقل كلامهم: بيان إقرارهم بحقيقة شرك العرب وغيرهم فقط، وليس تأييد كل ما يقولونه.

وقد تنوعت مقالات أولئك العلماء، فبعضهم ينسب ذلك إلى كل العرب وبعضهم ينسبه إلى أصناف منهم.

ومحصّل تلك المقالات: أن العرب لا زال فيهم من يقر بأن الله هو المتفرد بالخلق والتدبير، وأنهم اتخذوا الأصنام لتقربهم إلى الله تعالى لا لكونهم يعتقدون فيها الربوبية.

فذِكرُ هذا المعنى ليس مقتصرًا على طائفة معينة أو جيل معين من الأمة، وإنما هو قول شائع مستقر عند جماهير علماء الأمة.

ومع إقرار مشركي العرب بأصل الربوبية إلا أنهم لم يكونوا محققين له تمام التحقيق، وإنما انحرفوا في كثير من تفاصيله، فقد كان كثير منهم يعتقد أن الملائكة بنات الله، وأن عيسى ابن الله، وأن الله ثالثة ثلاثة، أو أن بعض الأصنام تؤثر في الكون وتدبيره، واعتقد كثير منهم أن الله أعطى الولاية الكونية لعدد من الأصنام والكواكب، وأنكر بعضهم عددًا من صفات الله أو شك فيها، وتجرأ كثير منهم على مقام الإلهية وتقوّلوا على الله تعالى وافتروا عليه أمورًا ما أنزل الله بها من سلطان.

بل ذكر بعض العلماء أن كثيرًا من مشركي العرب قد يعتقدون في بعض أصنامهم أنها تستقل بالخلق من دون الله، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية بعد أن ذكر قول المجوسية والفلاسفة: «فإن هؤلاء يثبتون أمورًا محدثة بدون إحداث الله إياها، فهم مشركون في بعض الربوبية، وكثير من مشركي العرب وغيرهم قد يظن في آلهته شيئًا من نفع أو ضر، بدون أن يخلق الله ذلك»[1].

وقد أطلق بعض المعاصرين عبارات مفادها أن الأمم المشركة كلها كانت مؤمنة بتوحيد الربوبية إيمانًا مستقيمًا لا انحراف فيه، وممن ذكر ذلك الشيخ ابن باز، حيث يقول في بعض كلامه: «أما كونه سبحانه رب الجميع وخالق الخلق ورازقهم، وأنه كامل في ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله، وأنه لا

---

(١) شرح الأصفهانية (ص١٣٤)، ونقله ابن أبي العز في شرح الطحاوية مؤيدًا له (١/٣٨)، ومع أن ابن تيمية لم يقدم دليلًا على صحة نسبة ذلك الاعتقاد إلى كثير من كفار العرب، فلا بد من التنبيه على أمرين: الأول: أنه لم يجزم بذلك، وإنما استعمل أسلوب التردد، والثاني: أنه لم ينسبه إلى كل العرب وإنما إلى كثير منهم.

شبيه له، ولا ند له، ولا مثيل له، فهذا لم يقع فيه الخلاف بين الرسل والأمم، بل جميع المشركين من قريش وغيرهم مقرون به، وما وقع من إنكار فرعون وادعائه الربوبية فمكابرة، يعلم في نفسه أنه مبطل»[1].

ويقول الشيخ عبد العزيز الراجحي في بعض كلامه: «هذا التوحيد هو الذي وقعت فيه الخصومة بين الأنبياء والرسل في قديم الدهر وحديثه، الأنبياء والرسل إنما نازعهم وخاصمهم مخاصمة منهم في هذا التوحيد، بخلاف توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات فهما توحيدان فطريان قد أقر بهما جميع الخلق إلا من شذ، إلا بعض الطوائف التي شذت وانتكست فطرتها، وعميت بصيرتها، وإلا فجميع الخلائق يقرون بتوحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، والنزاع والخصومة بين الأنبياء والرسل في هذا التوحيد، وهو توحيد الألوهية والعبادة»[2].

وهذا التقرير غير دقيق؛ لأن إطلاق القول بأن كل الأمم المشركة كانت مقرة بتوحيد الربوبية مخالف للحقائق التاريخية التي تنقل عن أمم اليونان والرومان والحضارة الهندية والمصرية، فهذه الأمم وقعت في أصناف مختلفة من شرك الربوبية، وأنكرت جملة كبيرة من الصفات الإلٰهية.

بل لا توجد أمة مشركة في الألوهية إلا ولديها انحراف وخلل في توحيد الربوبية، حتى كفار العرب ومشركي قريش كما سبق بيانه.

ولا بد أن نفرق بين الإقرار بوجود الله في حد ذاته وبين باقي معاني الربوبية الأخرى، فالإقرار بوجود الله وكونه الخالق للكون يكاد يكون شائعًا في الأمم المشركة، ولكن باقي معاني الربوبية ليست كذلك.

منزلة شرك العرب في الاستدلال على مفهوم العبادة:

لا شك أن تحرير حقيقة الشرك الذي وقع فيه العرب وأمم الأنبياء السابقين أمر مهم في تحرير مفهوم العبادة، ومستند قوي يُعدُّ من أهم الأصول

---

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (٢/ ٧١).

(٢) الهداية الربانية في شرح الطحاوية (١/ ٣٢).

الموصلة إلى حقيقتها في الشريعة، فإنه لا خلاف في أن أولئك الأقوام وقعوا في الشرك، وأن الله تعالى حكم عليهم بالكفر، وأرسل إليهم الرسل لدعوتهم إلى عبادة الله وحده، فتحرير حالهم وما يعتقدونه في أصنامهم أصل قوي في إثبات مفهوم العبادة وتحريرها.

ومع ذلك، فإن الاستدلال على مفهوم العبادة ليس مقتصرًا على ذلك الأصل الجملي، وإنما هناك دلالات شرعية متعددة يمكن الاستدلال بها في تحرير المناط الشرعي المؤثر في مفهوم العبادة، فقد حكمت النصوص على أفعال مخصوصة وقعت منهم بأنها شرك، ولا يظهر أن فيها اعتقادًا للربوبية في المخلوق كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

وهذا يدل على أن مشركي العرب وغيرهم من الأمم اجتمعت في حالهم مناطات موجبة للشرك مختلفة في أجناسها، فبعضها متعلق بمقام الربوبية وبعضها متعلق بمقام الإلٰهية والعبادة وبعضها متعلق بمقام الأسماء والصفات، فكونهم وقعوا في أفعال موجبة للشرك من جهة الربوبية لا يعني ألبتة أنهم لم يقعوا في أفعال موجبة للشرك من جهة العبادة وحدها، كما أن وقوعهم فيما يوجب الشرك من جهة العبادة لا يعني أيضًا سلامة معتقدهم من جهة الربوبية.

فالطريقة الصحيحة في الاستدلال بالنصوص الشرعية على مفهوم العبادة هو أن يفصل في الاستدلال بين تلك الأجناس المختلفة، فينظر في الدليل الشرعي المعين وما يقتضيه في كل فعل بخصوصه، وليس صحيحًا أن يُقتصر في الاستدلال على جملة حال المشركين من غير اعتبار لأفراد ما وقع منهم من أفعال موجبة للشرك، فإن هذا الاقتصار يُهدر عددًا من الدلالات الشرعية المعتبرة والمؤثرة في المسألة كما سيأتي بيانه.

فإذا دلَّ الدليل الشرعي المعين على أن فعلًا ما وقع من المشركين موجب للشرك في العبادة، فإنه يجب الأخذ بهذه الدلالة بعينها، ولو كان أولئك المشركون واقعين في أنواع أخرى من الشرك في الربوبية وغيره.

فكما أن النصوص حكمت على كفار العرب بالشرك بناء على بعض

أفعالهم المنحرفة في مقام الربوبية، فكذلك حكمت عليهم بالشرك بناء على بعض أفعالهم المنحرفة في مقام الإلٰهية والعبادة.

ومما يوضح ذلك أن الرجل المسلم قد يقع في الشرك بسبب اعتقاده أن الكواكب هي التي تنزل المطر وبسبب طلبه من المخلوق أن يغفر له ذنوبه وأن يعطيه المال والولد، فيكون واقعًا في الشرك بسبب عدد من الأفعال، والحكم عليه بالشرك بناء على مناط معين لا يعني أن المناطات الأخرى لا أثر لها في الحكم، وإذا تاب من بعضها لا يعني أن وصف الشرك قد زال عنه؛ لأنه ما زال متلبسًا بما يوجبه، فكذلك الحال في مشركي العرب، قد تلبسوا بأفعال متعددة في طبيعتها وأجناس مناطها، فالحكم عليهم بالشرك بناء على مناط ما لا يعني أن المناطات الأخرى لا أثر لها في الحكم.

فلا يصح أن تهدر تلك الدلالات المباشرة بقضايا العبادة بدعوى أن المشركين وقعوا في شرك الربوبية، فإن لازم هذا الصنيع إغلاق باب الاستدلال بالنصوص الشرعية الجزئية الواردة في أحوال أولئك المشركين المختلفة؛ لأنه سيقال: إنه يجب النظر إليها باعتبارها مرتبطة بالشرك في الربوبية.

وهذا قول مخالف لمسالك العلماء في الاستدلال بالأدلة التي جاءت في الأفعال الجزئية التي وقعت من المشركين، فتراهم يستدلون بها على حكم فقهي أو أخلاقي أو عقدي من غير أن يجعلوها مرتبطة بالشرك في الربوبية.

فالأصل الغالب الذي يقوم عليه الاستدلال في هذا البحث هو الانطلاق من النظر في كل فعل بخصوصه وكيف حكمت عليه الشريعة وتحرير المناط المؤثر في الحكم عليه بالشرك.

فنقوم برصد الأفعال الشركية التي وقع فيها المشركون، ثم ننظر في كل فعل وكيف حكمت عليه النصوص الشرعية، ونحدد المناط الذي اعتبرته في الحكم عليها، وقد يكون هذا المناط مؤثرًا في أفعال أخرى وقد يكون خاصًّا بهذا الفعل.

والمتتبع للبحوث والمقالات التي كُتبت حول تحرير مفهوم العبادة

والشرك يجد أن ثمة أصلًا استدلاليًّا مشتركًا بين كل الأطراف في هذه القضية، وهو الاعتماد على جملة حال المشركين في تحديد مفهوم العبادة، فترى كل فريق يسعى إلى تحديد حال المشركين ويقصد إلى تثبيته ليستدل به على صحة قوله.

أما الذاهبون إلى أن مفهوم العبادة لا يشترط فيه اعتقاد معنى من معاني الربوبية، فقد اعتمد كثير منهم على أن كفار العرب لم يكونوا مشركين في الربوبية، وأن الله تعالى إنما كفَّرهم لأجل ما قام بهم من المناطات المتعلقة بالعبادة والألوهية، ومن أشهر من سلك هذا المسلك عبد الرحمٰن المعلمي، حيث يقول بعد أن ذكر أن الله حكى عن أمم الأنبياء تأليه غير الله وعبادته: «فطريقة البحث أن ننظر فيما كان هؤلاء الأقوام يعتقدون في تلك الأشياء، وما كانوا يعظمونها به، فإذا تبين لنا ذلك علمنا أن ذلك الاعتقاد والتعظيم هو التأليه والعبادة»[(١)].

ولا شك أن ما قصد إليه أمر مهم في مفهوم العبادة، ولكنه ليس المأخذ الوحيد ولا هو المسلك الأقوى في البلوغ إلى القول المدقق فيه؛ لأن فيه إهدارًا لعدد من الدلالات التفصيلية المتعلقة بالقضايا المباشرة في توحيد العبادة، ولأن الحكم على جملة الحال لا يعني عدم وجود أفعال جزئية موجبة للشرك بنفسها من غير ارتباطها بحكم غيرها، فكون الله تعالى يحكم على المشركين بالشرك بناء على جملة من الاعتقادات التي يعتقدونها في أصنامهم لا يعني أن بعض تلك الاعتقادات لا يوجب الشرك بمفرده، ولا أنه لا شرك إلا ما كان مرتبطًا بها جملة أو تفصيلًا.

ولأن حال كثير من أقوام الأنبياء لم تتبين بصورة مفصلة، فلم يذكر القرآن الكريم طبيعة كل ما كانوا يعتقدونه بتفصيل في معبوداتهم، وإنما يقتصر في الغالب على توضيح إجمالي فقط، وقد شعر المعلمي بذلك، فإنه حين طفق يبيِّن معتقدات الأمم المشركة أخذ يعتمد في كثر منها على الاحتمالات والظنون، ودخل في تفاصيل تاريخية ليس عليها برهان محقق، وصرح بأن

---

(١) رفع الاشتباه عن معنى الإلٰه ـ ضمن آثار المعلمي ـ (١/ ٤٤١).

حال بعض الأمم المشركة مشكل[1].

وأما الذاهبون إلى تقييد مفهوم العبادة باعتقاد الربوبية أو أحد معانيها في المعبود، فإن الإشكال عندهم أعظم والغلط في صنيعهم أعمق وأجلى، وذلك أن أصل قولهم يرجع إلى الحصر الكلي؛ أي: أنهم ادعوا أن العبادة لا تكون عبادة إلا مع اعتقاد إحدى خصائص الربوبية في المعبود، وادعوا نتيجة لذلك أن الأفعال التي تصرف لغير الله لا تكون شركًا إلا باعتقاد الربوبية أو خصيصة من خصائصها أيضًا.

فحقيقة دعواهم تندرج ضمن القضايا المتضمنة للحصر الحكمي الذي يقتضي نفي التأثير عن كل المناطات وحصرها في مناط واحد فقط، وهذا النوع من الأحكام لا بد فيه من تقديم الأدلة الشرعية الدالة على هذا الحصر.

والاعتماد على تحرير حال الأمم المشركة وحال مشركي العرب لا ينفع في إثبات ذلك الحصر؛ بل الاستدلال به خطأ ظاهر، وذلك يتبين بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن استدلالهم ذلك يتطلب ـ وجوبًا ـ إثبات أن مشركي العرب كانوا يعتقدون في أصنامهم أنها تتصف بصفات الربوبية استقلالًا عن الله تعالى أو تأثيرًا في قدرته واشتراكًا معه في تدبير الكون، فإثبات هذا القدر هو المعنى الذي يصحح قولهم، وكل ما استدلوا به من الأدلة لا يدل عليه بحال كما سيأتي بيانه في أثناء البحث.

وظاهر حال العرب يدل على نقيض دعواهم، فإن من المشهور عنهم أنه كانوا يقولون في تلبيتهم في الحج: «لبيك، لا شريك لك إلا شريكًا هو لك، تملكه وما ملك»[2]، وقد بيَّن معناه ابن إسحاق فقال: «يوحدون فيه بالتلبية، ثم يدخلون معه أصنامهم ويجعلون ملكها بيده، يقول الله ﷻ لمحمد ﷺ: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ۝١٠٦﴾ [يوسف: ١٠٦]»[3].

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٤٤٨ ـ ٤٤٩)، (٦/ ١٥٧).

(٢) أخرجه مسلم، رقم (٢٧٨٥).

(٣) السير والمغازي (ص١٢٠)، والسيرة النبوية، ابن هشام (١/ ٧٨)،)

وكانت ثقيف تقول في تلبيتها: «لبيك اللَّهُمَّ لبيك. هذه ثقيف قد أتوك وخلفوا أوثانهم وعظموك، وأخلفوا المال وقد رجوك، عزاهم واللات في يديك، دانت لك الأصنام تعظيمًا إليك. قد أذعنت بسلمها إليك. فاغفر لها فطالما غفرت»[1].

وكانت تلبية بني أسد:

لبيك اللَّهُمَّ لبيك	ربنا أقبلت بنو أسد
أهل الوفاء والنوال والجلد	فينا الندى والذرى والعدد
والمال والبنون فينا والولد	الواحد القهار والرب الصمد
لا نعبد الأصنام حتى تجتهد لربها وتعتبد	لحجه لها الدما وحجها حتى ترد[2]

وذكر الله تعالى عنهم أنهم يستدلون بتقدير الله عليهم في تسويغ أفعالهم، كما قال تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمۡنَا مِن شَيۡءٖۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأۡسَنَاۗ قُلۡ هَلۡ عِندَكُم مِّنۡ عِلۡمٖ فَتُخۡرِجُوهُ لَنَآۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا تَخۡرُصُونَ ١٤٨﴾ [الأنعام: ١٤٨].

فمن أراد أن يستدل على تلك الدعوى الحصرية الكلية فعليه أن يثبت من النصوص ما يدل على أن كل كفار العرب كانوا يعتقدون في أصنامهم أنها تتصف بالربوبية أو شيء منها إما على جهة الاستقلال أو التأثير في ربوبية الله تعالى.

الأمر الثاني: أنه لا يكفي أن يثبتوا أن اعتقاد الربوبية المستقلة أو شيئًا منها في الأصنام موجود عند مشركي العرب، وإنما لا بد أن يثبتوا أنهم مجمعون على ذلك، فالاعتماد على حال العرب في الاستدلال على تقييد مفهوم العبادة والشرك باعتقاد الربوبية يتطلب وجوبًا إثبات أن العرب جميعًا كانوا يعتقدون في أصنامهم ذلك الاعتقاد؛ لأن دليلهم قائم على أن الله تعالى لم يحكم على العرب جميعًا بالشرك في العبادة إلا لأنهم اعتقدوا في أصنامهم الربوبية المستقلة أو المشاركة لربوبية الله تعالى، فإذا لم يثبتوا ذلك ـ ولن يثبتوه ـ فدليلهم غير صالح للاستدلال به.

---

(١) الأزمنة وتلبية الجاهلية، قطرب (ص٣٩).

(٢) المرجع السابق (ص٤٠).

الأمر الثالث: أنه على التسليم بأن جميع مشركي العرب كانوا يعتقدون في أصنامهم أنها تتصف بالربوبية المستقلة أو المشاركة لله تعالى، فثبوت هذا القدر لا يكفي في تصحيح استدلالهم؛ لأنه لا يدل على حصر مناط الحكم بالشرك في جهة واحدة، فلا بد أن يثبتوا أن الله تعالى لم يحكم عليهم بالشرك إلا لأجل اعتقادهم هذا، فإن لم يثبتوا ذلك فقولهم باطل لا محالة.

فمن أراد أن يستدل على تقييد مفهوم العبادة باعتقاد معنى من معاني الربوبية وتقييد الشرك بذلك يجب عليه ألا يذكر إلا الأدلة التي تدل على ذلك التقييد، وأما الأدلة التي فيها الحكم على كفار العرب بالشرك لأجل أنهم اعتقدوا في أصنامهم أنها تتصف بالربوبية المستقلة أو المشاركة فغاية ما فيه أن ذلك الاعتقاد من موجبات الشرك، وليس فيها إثبات ذلك الحصر، فثمة فرق ظاهر بين القول بأنهم أشركوا لأجل أنهم اعتقدوا في أصنامهم النفع والضر الذاتي وبين القول بأن الشرك لا يكون إلا باعتقاد النفع والضر الذاتي.

الأمر الرابع: أنه على التسليم بأن الله تعالى لم يحكم على مشركي العرب بالشرك إلا لأجل أنهم اعتقدوا في أصنامهم أنها تتصف بالربوبية المستقلة أو المشاركة، فإن هذا القدر لا يكفي في تصحيح ذلك القول؛ لأن البحث ليس في تحديد مناط الحكم على كفار العرب فقط، وإنما هو في تحديد المناط المؤثر في الحكم الشرعي في كل الصور والأحوال والأزمان، فلا بد أن يثبتوا بأنه لا يوجد مناط آخر في حكم الشريعة موجب للشرك غير ما هو متحقق في حال كفار العرب.

فغاية ما في استدلالهم ـ على التسليم به ـ أن كفار العرب لم يحكم عليهم بالشرك إلا لأجل ذلك الاعتقاد، ولكن هذا لا يعني أن النصوص الشرعية لا تدل على وجود مناطات أخرى موجبة للشرك لم تكن موجودة عند مشركي العرب.

فثمة فرق كبير بين القول بأن كفار العرب لم يحكم عليهم بالشرك إلا لأجل أنهم اعتقدوا الربوبية في أصنامهم وبين القول بأن الحكم بالشرك لا يكون إلا لأجل اعتقاد الربوبية في الأصنام، ولا يصح المساواة بين القولين

إلا في حالة إثبات أنه لا يوجد شرك في العالم يخرج عن شرك العرب، وأن النصوص الشرعية تدل على أنه لا شرك إلا شرك العرب، وإثبات هذا دونه خرط القتاد.

فإن بيان الشريعة لمقاصدها في التوحيد والعبادة والشرك والكفر وغيرها من الأحكام لم يكن مقتصرًا على حال مناقشة كفار العرب وإلزامهم، وإنما جاء بيانها لتلك المقاصد في مواضع أخرى خارجة عن ذلك النطاق، فلا بد من اعتبارها ومراعاتها في تحديد مرادات الشريعة ومقاصدها.

ومن خلال هذه الأوجه ثبت أن المستدل بحال العرب على تقييد مفهوم العبادة والشرك باعتقاد الربوبية عليه أربع واجبات لا بد له من إثباتها، وهي:

الواجب الأول: أن مشركي العرب كانوا يعتقدون في أصنامهم أنها متصفة بالربوبية استقلالًا عن الله تعالى أو تأثيرًا في قدرته وإرادته.

الواجب الثاني: أن مشركي العرب كانوا مجمعين على ذلك الاعتقاد.

الواجب الثالث: أن الله تعالى لم يحكم عليهم بالشرك في العبادة إلا لأجل اعتقادهم ذلك.

الواجب الرابع: أن النصوص الشرعية تدل على أنه لا يوجد مناط موجب للشرك في العبادة إلا ذلك المناط المتحقق في شرك العرب.

فإن لم يثبتها جميعًا فقد سقط استدلاله، وإن بطل واحد من هذه الواجبات، بطل الاستدلال بحال العرب على تقييد مفهوم العبادة باعتقاد الربوبية.

فثبت بهذه الأوجه أن الاعتماد على تحرير حال مشركي العرب على جهة الحصر والإجمال لا يصلح أن يكون أصلًا معتمدًا في وجوب تقييد مفهومي العبادة والشرك باعتقاد الربوبية، وسيأتي في أثناء البحث مزيد تفصيل لهذه الأمور وتطبيقات متعددة لها.

المبحث الأول

حقيقة العبادة في النصوص الشرعية

أكثرَ العلماءُ من بحث مفهوم العبادة من جهة حقيقتها وجوهرها، وتنوعت صياغاتهم له واختلفت تراكيبهم في التعبير عنه، فبعضها مفصل وبعضها مجمل، وبعضها يحتاج إلى تعديل ليكون مستقيما، وبعضها غير قابل للإصلاح.

والمتأمل في مضامين كلامهم يجد أن بيانهم لمفهوم العبادة انقسم إلى مسارين:

المسار الأول: من اقتصر في تحديد أصلها القلبي على معنى الخضوع والذل فقط، وهو ما توارد عليه جمهور العلماء من اللغويين والمفسرين وغيرهم.

المسار الثاني: من جعل أصلها القلبي يرجع إلى معنى الخضوع والذل ومعنى الحب، ومن أشهر من سلك هذا المسار ابن تيمية وابن القيم(١).

ولن نستعرض هنا كل تلك المفاهيم لكثرتها؛ ولأن الدخول في تفاصيلها يخرج البحث عن سياقه، ولكننا سنقتصر على ذكر المفهوم الصحيح الجاري على مقتضى الأدلة المعتمدة.

---

(١) لم نحرص على الترجيح بين المسارين؛ لأنهما متقاربان في الحقيقة والنتيجة، فقد يقال: غاية الخضوع والذل الاختياري يلزم منه من حيث الأصل وجود غاية الحب كما أشار إلى ذلك ابن القيم في بعض كلامه، وقد يقال: المسار الأول تعريف للعبادة من حيث هي، والمسار الثاني تعريف للعبادة باعتبار تعلقها بالله تعالى، وهي العبادة الصحيحة المأمور بها في الشريعة، فمفهوم العبادة من حيث هي يقوم على الخضوع والذل، ومفهوم العبادة لله تعالى لا بد فيه من إضافة قيد المحبة، وهذا التفريق تشير إليه بعض عبارات ابن تيمية.

مفهوم العبادة بناء على المسار الأول (الاقتصار على الخضوع والذل):

حاصله: مقام اختياري يجتمع فيه غاية الخضوع مع نهاية الذل يوجب على المرء التعلق بمعبوده والاستسلام لإرادته والحرص على الاتصال به والعمل لإرضائه.

فهذا التعريف يستوعب جميع المحددات الأساسية التي يقوم عليها مفهوم العبادة من حيث هي، ويكشف عن الفروق المؤثرة بين الأحوال الداخلة فيه والخارجة عنه.

قوله: «مقام»: يدل على أن العبادة أمر مستقر في حقيقة الإنسان وصفة كامنة في كيانه وشعور ثابت في داخله يؤثر على جوارحه وأفعاله، وليست مجرد خاطر عابر أو انفعال نفسي.

وقوله: «اختياري»: يدل على أن العبادة نابعة من اختيار الإنسان وإرادته، وأنها حالة يقصد المعين إلى التلبس بها، ، ويسعى إلى الاتصاف بها والإقبال عليها، ويرغب في عدم الخروج عنها.

ودلَّ على هذا القيد النصوص الشرعية ومقتضى اللغة العربية، أما النصوص الشرعية فجميع النصوص التي دلت على شرط الاختيار والحرية في التكليف، وهي تمثل أصلًا كليًّا قاطعًا.

وأما اللغة العربية فقد أشار إلى ذلك الزجاجي، وذكر أن مفهوم التنسك والتعبد في اللغة لا يكون إلا بالاختيار، حيث يقول: «وأصل العبادة: الخضوع والتذلل من قولهم: «طريق معبد» إذا كان موطوءًا مذللًا لكثرة السير فيه، ومنه اشتقاق العبد لخضوعه وذلته لمولاه، والعبدة: الصلاية التي يسحق عليها الطيب، وليس كل من خضع لآخر قيل له: قد عبده إلا أن يخضع له ويذل موجبًا له ذلك على نفسه، ومقرًّا له بأن مخالفة ذلك لا تسعه ديانة»[1]،

---

(١) اشتقاق أسماء الله (ص٣٠).

فقوله هذا تضمن الإشارة إلى عدد من المعاني من أظهرها معنى الاختيار وعدم الإكراه.

وقوله: «يجتمع فيه بين غاية الخضوع مع نهاية الذل»: يُعدُّ هذا المعنى أصلًا من الأصول القلبية المكونة لمفهوم العبادة، وقد تواردت مقالات علماء اللغة والتفسير وغيرهم على ذكر هذا المعنى وجعله من أصول العبادة الأساسية التي لا يتحقق إلا بها، يقول الزمخشري: «العبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل»[1]، ويقول السمين الحلبي: «العبودية: إظهار التذلل، والعبادة أبلغ لأنها غاية التذلل. ولا تليق إلا بمن له غاية الإفضال كالباري تعالى»[2]، ويقول البيضاوي: «العبادة: أقصى غاية الخضوع والتذلل ومنه طريق معبد؛ أي: مذلل، وثوب ذو عبدة إذا كان في غاية الصفاقة، ولذلك لا تستعمل إلا في الخضوع لله تعالى»[3]، ويقول النسفي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾: «المعنى: نخصك بالعبادة وهي أقصى غاية الخضوع والتذلل»[4]، وقرر هذا المعنى أيضًا النيسابوري والراغب الأصفهاني والرازي وابن كثير والخازن والإيجي والشوكاني والألوسي وأبو السعود وغيرهم، وكذلك جماعة كبيرة من علماء اللغة سيأتي نقل كلامهم في أثناء البحث.

وقوله في التعريف: «غاية الخضوع مع نهاية الذل»: المراد بالغاية والنهاية هنا: القدر العالي الخارج عن معهود ما يمارسه الناس في تعاملاتهم الاعتيادية، فالذل والخضوع والحب الذي يقوم عليها مفهوم التنسك والتدين لا بد أن يكون متصفًا بأعلى الدرجات وأرفع المراتب، وأنقى المعاني.

وليس المراد به الذل الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه ولا الحب

---

(١) الكشاف (١/ ١٣).

(٢) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ (٣/ ٢٠).

(٣) أنوار التنزيل، وأسرار التأويل (١/ ٢٩).

(٤) مدارك التنزيل وحقائق التأويل (١/ ٣١).

الذي لا خلل فيه بصورة من الصور كما ظنه بعض المعاصرين[1]، وإنما المقصود به الدرجات العالية الخارجة عن القدر المعهود.

وهذا المعنى معروف مستعمل في لغة العلماء وعموم الناس، فإنهم يقولون: بلغ زيد نهاية الكرم، ولا يقصدون أنه بلغ مرحلة لا يمكن أن يصل إليها أحد بحال، وإنما يقصدون أنه بلغ مرحلة تعد من أعلى درجات الكرم والجود، وكذلك يقولون: وصل عمرو إلى نهاية الشجاعة والإقدام، ولا يقصدون أنه بلغ مرحلة لا يمكن أن يصل إليها أحد، وإنما يقصدون أنها وصل درجة عالية خارجه عن المعهود الطبيعي.

وقد اعتمد العلماء هذا التركيب بدرجة لا حصر لها في بيان الحقائق اللغوية والشرعية من غير نكير منهم، فإنك تراهم يقولون: هذا القول في غاية الإحكام ونهاية الإتقان، وهذا الحديث بلغ غاية الصحة ونهاية الثبوت، ورأي فلان في غاية الضعف، وزيد في نهاية الذكاء، وذلك الكتاب بلغ غاية الكمال، فلو كان لفظًا مجملًا أو تركيبًا غامضًا لما صح أن يتواردوا على استعماله بتلك الكثرة، وإنما مقصودهم في ذلك كله أنه بلغ درجة عالية من الاتصاف بذلك الوصف خارجة عن المعهود.

ومقالاتهم التي جاء فيها ذلك الاستعمال كثيرة جدًّا، ولكننا سنقتصر على بعضها، أما علماء اللغة، فيقول الخليل: «سمق النبات: بلغ غاية الطول، ونخلة سامقة: طويلة جدًّا»[2]، وهذا قول صريح في أن كلمة «غاية» تستعمل ويراد بها المبالغة في الوصف وليس إثبات الكمال الذي لا نقص فيه، ويقول أيضًا: «وجبرت فلانًا فاجتبر؛ أي: نزلت به فاقة فأحسنت إليه. واستجبرته إذا كان ذلك منك بتعاهد حتى تبلغ غاية الجبر»[3].

ويقول الأزهري عن بعض كتب اللغة: «ورأيت أنا من أول ذلك الكتاب

---

(١) انظر: الرؤية الوهابية للتوحيد وأقسامه، عثمان النابلسي (ص١٥٤).

(٢) العين (٥/ ٨٨).

(٣) المرجع السابق (٦/ ١١٦).

تفاريق أجزاء بخط محمد بن قسورة، فتصفحت أبوابها فوجدتها على غاية الكمال»[1]، وهو لا يقصد بالضرورة أنه بلغ درجة لا نقص فيها ولا يشاركه فيها أحد، وإنما يقصد أنه بلغ درجة عالية جدًّا من الكمال والإتقان، ويقول في تأكيد هذا المعنى: «الذي يسبق إلى وهمي أن أبا عبيد كتب هذا الحرف عن الأصمعي بالياء، فزل في النقط وتوهمه باء، والعالم وإن كان غاية في الضبط والإتقان فإنه لا يكاد يخلو من زلة»[2].

ويقول ابن سيده: «وأرض غدقة: في غاية الري»[3]، ويقول: «قليته قلي وقلاء، ومقلية: أبغضته وكرهته غاية الكراهية، فتركته»[4].

وأما الفقهاء، فإننا سنقتصر على كلام الإمام الشافعي، فقد أكثر من استعمال ذلك التركيب في بيان أقواله وتقريراته، حيث يقول: «ولا له أن يصلي صلاة الخوف في خوف دون غاية الخوف إلا أن يصليها صلاة لو صلاها غير خائف أجزأت عنه»[5]، ويقول عن تغسيل الميت: «فإن كان عليه وسخ، وكان ببلد بارد أو كانت به علة لا يبلغ الماء غير المسخن أن ينقي جسده غاية الإنقاء»[6]، ويقول مخاطبًا المخالف له: «ورواية أصحابك الثابتة عندهم ما وصف عن علي وعمر وأبي ذر من الرواية التي لا يدفع عالم أنها غاية في الثبت»[7].

ومحصل التقرير السابق أن استعمال عبارة: «غاية الذل ونهاية الخضوع» في تعريف العبادة ليس مشكلًا، وإنما هو جارٍ على طريقة العلماء ومعهود بيانهم، وأن المقصود بها الدرجة العالية من تلك المعاني الخارجة عما يتعاهده الناس في تعاملاتهم.

---

(١) تهذيب اللغة (١/ ٢٣).

(٢) المرجع السابق (٤/ ٦٨).

(٣) المحكم والمحيط (٥/ ٣٨٣).

(٤) المرجع السابق (٦/ ٥٠٢).

(٥) الأم (٢/ ٤٧٠).

(٦) المرجع السابق (٢/ ٦٤١).

(٧) المرجع السابق (٢/ ٦٥٨).

والإقرار بهذا المعنى ـ أعني: أن العبادة تقوم على أعلى درجات الذل والخضوع ـ أمر مستقر عند كل من يتعبد لغيره، فإنك لو سألت أي عابد، سواء كان عابدًا لله تعالى أو لغيره عن أعظم موجود يخضع ويذل له، فسيذكر معبوده الذي يتعلق به.

ثم إن تلك الدرجة العالية ليست على مرتبة واحدة، وإنما هي على مراتب متفاوتة، فلا شك أن الذل والخضوع والحب الحاصل من النبي ﷺ لربه أعلى من الذل والخضوع والحب الحاصل من أبي بكر رضي الله عنه، وما حصل من أبي بكر رضي الله عنه أعلى مما يحصل من عموم المسلمين، ولكن كل ذلك لا يخرج عن درجة العلو والنهاية والغاية.

وتحديد تلك المنزلة العالية ليس له حد مقنن في كل المعاني، فالغاية في الطول ليس لها حد معين مقنن يوزن به ما بلغ الغاية وما لم يبلغه، وكذلك الحال في نهاية الكرم وغاية الشجاعة والحب والخوف وغيرها من المعاني، وإنما هو معان متفاوتة يدركها الناس بعقولهم وفطرهم وتعاملاتهم السوية.

ثم إن حصول غاية الذل ونهاية الخضوع في داخل الإنسان ليس له سبب محدد، فقد يتحقق ذلك بسبب ما يراه المرء من كمالات معبوده، وقد يتحقق بما يشهده من نعمه وإكرامه، وقد يكون ذلك بسبب اعتقاده أن تعلقه بمعبوده يوصله إلى شيء نفيس عزيز عنده، وقد يتحقق بغير بذلك، فمشاعر الإنسان وأحاسيسه وما يقوم في كيانه من المعاني عن الأشياء ليس لها أسباب محددة مقننة لا تخرج عنها.

وهذا يشبه إلى حد كبير إدراكات الإنسان وطرق معرفته بالأمور، فليس لها طريق واحد لا تخرج عنه، وإنما هي متنوعة بتنوع طبائع الناس وظروف الأحوال، وفي التنبيه على هذا المعنى يقول ابن تيمية في سياق نقده لمسلك المناطقة والمتكلمين في طريق المعرفة ولمسلك المتصوفة في تحديدهم طرقًا معينة في حصول المعاني القلبية: «ونظير هذه التراتيب التي أحدثها أهل الكلام، وادعوا أنه لا يحصل العلم إلا بها، تراتيب ذكرها طوائف من الصوفية المصنفين في أحوال القلوب وأعمالها، لما تكلموا في المقامات

والمنازل وترتيبها، فهذا يذكر عددًا من المنازل والمقامات وترتيبًا، وهذا يذكر عددًا آخر وترتيبًا، ويقول هذا: إن العبد لا ينتقل إلى مقام كذا، حتى يحصل له كذا، وأنه ينتقل إلى كذا بعد كذا، ويقول هذا: عدد المنازل مائة، ويقول الآخر عددها أكثر، وأقل.

ثم هذا يقسم المنازل أقسامًا يجعلها الآخر كلها قسمًا، ويذكر هذا أسماء وأحوالًا لا يذكرها الآخر، وغاية الواحد من هؤلاء أن يكون ما ذكره وصف حاله وحال أمثاله وسلوكهم وترتيب منازلهم، فإذا كان ما قالوه حقًّا، فغايته أن يكون وصف سلوك طائفة معينة، أما كون جميع أولياء الله تعالى لا يسلكون إلا على هذا الوجه المرتب، وهذه الانتقالات، فهذا باطل.

وكذلك أيضًا نظير هذا ما يذكره من المتفلسفة وأهل المنطق في ترتيب العلم وأسباب حصوله، وما يذكرونه، من الحدود والأقيسة، والانتقالات الذهنية، فغاية كلامهم ـ إذ كان صحيحًا ـ أن يكون ذلك وصفًا لما تسلكه طائفة معينة، أما كون جميع بني آدم لا يحصل لهم العلم بمطالبهم إلا بهذه الطرق المعينة، فهذا كلام باطل.

فحصر هؤلاء لمطلق العلم في ترتيب معين، وحصر هؤلاء العلم بالله وبصدق رسله في ترتيب معين، وحصر هؤلاء للوصول إلى الله في ترتيب معين، كل هذا مع كونه في نفسه مشتملًا على حق وباطل، فالحق منه لا يوجب الحصر، ولكن هو وصف قوم معينين، وطرق العلم والأحوال وأسباب ذلك وترتيبه أوسع من أن تحصر في بعض هذه الطرائق.

ولهذا كانت الرسل صلوات الله عليهم وسلامه يأمرون بالغايات المطلوبة من الإيمان بالله ورسوله وتقواه، ويذكرون من طرق ذلك وأسبابه ما هو أقوى وأنفع، وأما أهل البدع المخالفون لهم فبالعكس، يأمرون بالبدايات والأوائل، ويذكرون من ذلك ما هو أضعف وأضر، فمتبع الأنبياء لا يضل ولا يشقى، ومتبع هؤلاء ضال شقي»[1].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٢٠)، وانظر: مجموع الفتاوى (٩/ ٥٣).

وقد اعترض بعض العلماء المتأخرين على استعمال عبارة «نهاية وغاية» في تعريف العبادة، واستند في اعتراضه على حجج متعددة، وفي بيان هذا الاعتراض يقول المعلمي: «وأما العبارة الثالثة ـ وهي المشهورة بين العلماء ـ فمجملة؛ للجهل بالحد الفاصل بين ما يعد من الغاية وما لا يعد منها.

وأيضًا، فإن أريد بالتذلل والخضوع ما يظهر للنظر فالأمور المعلوم بأنها عبادة تختلف في درجات التذلل والخضوع، كاستلام ركن الكعبة بمحجن، ولمسه باليد، وتقبيله، ووضع الجبهة عليه، وكالقيام في الصلاة والركوع والسجود، وهذه كلها عبادات، فهي بمقتضى العبارة الثالثة من غاية التذلل وأقصى درجات الخضوع.

وإذًا؛ فالغاية وأقصى الدرجات لها في نفسها درجات؛ فالأمور التي لم ينص على أنها عبادات كيف نعلم أنها من الغاية، أو من أقصى الدرجات ما دامت درجات الغاية متصلة بدرجات ما قبل الغاية؟ ومثل ذلك مرقاة لها خمسون درجة مثلًا، فقال رجل لمملوكه: اصعد هذه المرقاة ولا تبلغ أقصى الدرجات، وأراد بالأقصى عدة درجات من أعلى، فمن أين يعلم المملوك عدة الدرجات التي جعلها السيد غاية؟

وأوضح من ذلك أن كثيرًا من الأفعال قد يكون تارة عبادة قطعًا، ثم يكون مثله ليس قطعًا بعبادة، كالسجود لله تعالى وسجود المشرك للصنم مع سجود الملائكة لآدم وآل يعقوب ليوسف عليهم السلام»[1].

وقد تضمن كلامه ثلاثة اعتراضات أساسية:

الاعتراض الأول: أن لفظ نهاية وغاية لفظ مجمل لا يضبط الحدود الفاصلة، وإطلاق الاعتراض بهذا الشكل غير صحيح، فإنه وإن كان لفظ الغاية والنهاية قد يندرج فيه قدر من الإجمال إلا أن ذلك ليس مصاحبًا له في كل الأحوال والصور، فلو كان مجملًا في كل الأحوال والصور لما استعمله جمهور العلماء في بيان الحقائق في عدد من المجالات، كما سبق إثباته.

---

(١) رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله ـ ضمن آثار المعلمي ـ (٢/ ٤٠٤).

ثم إن الجزم بأنه لا يضبط الحدود ـ هكذا بإطلاق ـ غير صحيح، وهو قول مخالف للواقع ولقوانين تحديد المقاصد، فإن القسمة العقلية تقتضي ثلاث دوائر مفترقة: **الدائرة الأولى**: ما يجزم فيه بأن ذلك المعنى لم يبلغ النهاية بلا شك، **والدائرة الثانية**: ما يجزم فيه بأنه بلغ فيه النهاية والغاية بلا شك، **والدائرة الثالثة**: ما يقع فيه التردد هل بلغ النهاية أم لا.

وإذا وقع الاشتباه في دائرة واحدة لا يعني ذلك أن يلغى اعتبار الدوائر الأخرى التي لا إشكال فيها ولا التباس، وإنما يجب أن يرجع فيه إلى المتكلم واستخلاص مراده من سياقاتها ومقاصده الكلية في كلامه المتنوع، وهذا مسلك منضبط يعتمد عليه العلماء في تحديد مراد الله ومراد رسوله في كثير من الأمور المشتبهة.

والمشكل أن بعض الناظرين حين وجد بعض الصور داخلة في الدائرة الثالثة حكم على كل تلك المعاني بالغموض والاضطراب وهذا تجاوز في الأحكام وغلط في البناء والاستدلال.

ومثال المرقاة الذي ضربه المعلمي يبيِّن هذا المعنى، فإنا إذا فرضنا أن المرقاة لها خمسون درجة وطلب السيد الصعود إلى غايتها، فإن الأحوال العقلية ثلاثة: **الحال الأول**: درجات لا يشك العقلاء أنها لا تمثل غاية تلك المرقاة، وهي الدرجات الخمس الأولى مثلًا، **والحال الثاني**: درجات لا يشك العقلاء أنها تمثل غاية تلك المرقاة، وهي الدرجات الخمس الأخيرة، **والحال الثالث**: درجات يقع الاشتباه فيها، والمسلك المعتبر في هذه الحالة الاعتماد على القرائن والدلالات المأخوذة من حال ذلك السيد، أو بسؤاله مباشرة عن الجزم في تلك الدرجات المشتبهة هل تمثل الغاية عنده أم لا.

ووجود هذا الحال الثالث ليس مسوغا للمأمور بترك تنفيذ الأمر أو الحكم عليه بالإجمال وعدم الوضوح؛ لأن هناك قدرًا ظاهرًا يمثل الغاية بوضوح لا إشكال فيه، فلا مسوغ لترك وعدم اعتباره في العمل.

وهذا الحال ليس خاصًا بلفظ الغاية والنهاية، وإنما هو شامل لكل الأحكام التي تخضع للمقادير العامة والأعراف، كما في قوله تعالى: ﴿لَا

يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]، فإن الوسط هنا حكم شائع ليس له حد منضبط، ومع ذلك لا يصح أن نعترض على استعمالها في بيان الحكم الشرعي؛ لأنه وإن كان هناك صور قد تشتبه هل هي داخلة في أوسط الطعام أم لا؟ إلا أن ثمة صورًا لا إشكال في كونها كذلك، فالحال فيه لا يختلف عن مصطلح «نهاية وغاية».

وكذلك الأمر في القدرة التي جعلت معيارًا في كل التكاليف، كما في قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، فالحال فيها لا يختلف عن الحال في معنى الوسط وغيره من المعاني الشائعة، فوجود صورة مشتبهة فيها ليس مسوغًا لإلغاء الصور الأخرى ولا لإبطال جعلها معيارًا في الحكم.

فتحصَّل من هذا أن ذلك الاعتراض لا يبطل أصل استعمال لفظ الغاية والنهاية في تعريف العبادة، وإنما يتوجه الاعتراض به على بعض الأفعال والأحوال المحتملة، وتمييز الاحتمال فيها له طرق مختلفة.

الاعتراض الثاني: أن الأعمال متفاوتة في الدلالة على الخضوع وغايته، فاستلام الحجر الأسود ليس كالسجود في دلالته على الخضوع، وبعض الأعمال التعبدية لا يظهر فيه تضمن غاية الخضوع والتذلل، فكيف تكون عبادة.

وهذا الاعتراض غير صحيح؛ لأن العبادة ليست عبارة عن أفعال مبعثرة لا ينظمها رابط، وإنما هي حالة مستقرة في داخل الإنسان تحدث أفعالًا على الظاهر، ولا شك أن تلك الأفعال متفاوتة فيما بينها في الدلالة على ما في داخل الإنسان وقلبه، فبعضها دال على غاية الخضوع والذل بالضرورة وبعضها لا يدل، وهذا النوع من الأفعال لا يكون في الأصل إلا من الفروع، فليس صحيحًا أن نأتي إلى تلك الأفعال التي لا تظهر فيها الدلالة على غاية الخضوع وننظر إليها منفصلة عن أصول العبادات الكبرى وكأنه لم يقع من الإنسان إلا هي فقط، وإنما الواجب أن يكون النظر إلى فروع العبادات مرتبطًا بالنظر إلى أصولها التي لا تتحقق إلا بها.

فمن المستبعد عقلًا أن يكون الإنسان مفرطًا في أصول العبادات الكبرى

كالصلاة والزكاة والصيام والحج وغيرها، ثم يحافظ على عبادة السواك، ويستحضر فيها معنى التعبد.

ثم نقول: إن مقياس دلالة الأعمال على الخضوع راجع إلى الشريعة، فهي الحكم والميزان، فما ثبت في الشريعة كونه عبادة فهذا يدل على أنها جعلت ذلك الفعل معبِّرًا عن الخضوع العبادي الذي يحقق مقصد المشرع سبحانه.

فلو افترضنا أن ثمة أعمالًا لا يظهر لنا فيها دلالة على شدة الخضوع وغايته، وثبت في نصوص الشريعة كونها عبادة، فإنه لا بد من اعتبار ما دلت عليه نصوص الشريعة وتقديمه على غيره، فيجب على المسلم فعلها لأجل أن الشريعة أمرت بها، ولا يقال: إنها ليست عبادة لأننا لا نشعر بدلالاتها على غاية الخضوع، وإنما الواجب أن يقال: إن الشريعة جعلت فعلها دالًّا على ما تقصد إليه من تحقيق الخضوع والتذلل لله تعالى.

الاعتراض الثالث: أن بعض الأفعال تكون عبادة قطعًا في أحوالها، ثم لا تكون عبادة في بعض أحوالها، ومن أبرز الأمثلة على ذلك: السجود، فهو يكون عبادة من أجلِّ العبادات لله تعالى، ولا يكون عبادة في بعض الأحوال.

وهذا الاعتراض غير قادح في استعمال عبارة: «نهاية وغاية» واعتبارها في مفهوم العبادة، وستأتي مناقشة مطولة لهذا المعنى في أثناء البحث، ولكن يقال هنا: إن الأفعال التعبدية نوعان:

الأول: عبادة محضة، وهي الأفعال التي لم يرد في الشريعة إلا مُتَعبَدًا بها، كالصلاة والصيام والحج والوضوء والذكر وغيرها.

الثاني: عبادات ليست محضة، وهي الأفعال المحتملة التي تكون في بعض صورها عبادة لله وفي بعض صورها ليست عبادة، ويجوز فعلها من أجل المخلوقين، كالسجود والقيام والذبح وغيرها من الأفعال.

أما العبادات المحضة فهي دالة على غاية الخضوع والتذلل بوضع الشريعة، فكل عمل جعلته الشريعة عبادة محضة، فمعنى ذلك أن الشريعة قررت أن ذلك الفعل في مقياسها دال على ما تقصده من معاني الخضوع والتذلل، فالشريعة جعلت الصلاة عبادة محضة، فمعنى ذلك أن الصلاة في مقياسها دالة على جوهر العبادة ولبها القلبي.

فلا يحق لأحد أن يقول: إن الصلاة قد لا تدل على غاية التذلل والخضوع في الشريعة، ولهذا يجوز صرفها لغير الله في بعض الأحوال، فإن هذا القول محادة لله ورسوله.

وأما الأفعال المحتملة، فهي ليست دالة على غاية التذلل والخضوع بنفسها؛ إذ لو كانت دالة على ذلك بنفسها لما أباحت الشريعة فعلها لغير الله؛ لأن الشريعة لا تبيح صرف شيء من أنواع العبادة لغير الله في أي زمان ومكان.

وفي الإشارة إلى هذا المعنى يقول السمعاني: «فإن قال قائل: كيف جاز السجود لغير الله؟ وإذا جاز السجود لغير الله فلم لا تجوز العبادة لغير الله؟ والجواب: أن العبادة نهاية التعظيم، ونهاية التعظيم لا تجوز إلا لله؛ وأما السجود: نوع تذلل وخضوع بوضع الخد على الأرض وهو دون العبادة، فلم يمتنع جوازه للبشر كالانحناء»[1].

وهذا المعنى أشار إليه ابن تيمية في قوله: «أما الخضوع والقنوت بالقلوب والاعتراف بالربوبية والعبودية فهذا لا يكون على الإطلاق إلا لله سبحانه وتعالى وحده، وهو في غيره ممتنع باطل، وأما السجود فشريعة من الشرائع، إذ أمرنا الله تعالى أن نسجد له، ولو أمرنا أن نسجد لأحد من خلقه غيره لسجدنا لذلك الغير طاعة لله عز وجل إذ أحب أن نعظم من سجدنا له، ولو لم يفرض علينا السجود لم يجب ألبتة فعله»[2].

ولا يتنقل هذا النوع من الأفعال المحتملة إلى حالة التعبد إلا بأن ينضاف إليه معنى من المعاني التي تنقلها من حالة الاحتمال إلى حالة التمحض في الدلالة على غاية التذلل والخضوع، وسيأتي في أثناء البحث ذكر خمسة أحوال تدل على ذلك.

وقوله: «توجب على المعين التعلق بمعبوده والاستسلام لإرادته

---

(١) تفسير القرآن (٣/ ٦٧).

(٢) مجموع الفتاوى (٤/ ٣٦٠).

والحرص على الاتصال به والعمل لإرضائه»: هذا هو الشطر الثاني من مفهوم العبادة، وهو الجانب العملي في الظاهر، فالعبادة ليست أعمالًا قلبية فقط، وإنما هي حقيقة مركبة من الأعمال الباطنة والظاهرة، فهي تجمع بين ما في القلب من غاية الذل والخضوع وما يتبع ذلك من الأحوال القلبية وبين لوازم ذلك من الأعمال الظاهرة من الاستسلام لإرادة المعبود والعمل على إرضائه والحرص على الاتصال به.

ومن الممتنع أن يتحقق في قلب المعين غاية الذل ونهاية الخضوع لمعين ما ثم لا يظهر على جوارحه فعل من الأفعال يدل على مقتضى ما تحقق في قلبه.

فأي عمل ظاهر لا ينبع من غاية الذل ونهاية الخضوع فهو ليس بعبادة، وأي معنى في القلب لا يستلزم عملًا في الظاهر فهو ليس بعبادة، فلا يتصور أن تكون العبادة بالعمل الباطن فقط، ولا أن تكون بالعمل الظاهر فقط، وإنما لا بد في كل فرد من أفرادها من اجتماع الأمرين معًا.

وهذا المعنى ـ أعني: ضرورة تَركب العبادة من الظاهر والباطن ـ يشير إليه تقرير عدد من العلماء، يقول الطبري: «معنى العبادة الخضوع لله بالطاعة والتذلل له بالاستكانة»[1]، ويقول الواحدي في تعريف العبادة: «هي الطاعة مع الخضوع»[2]، ويقول السمعاني: «هي الطاعة مع التذلل والخضوع»[3]، وكذلك قال البغوي[4]، وقال القرطبي: «و﴿نَعۡبُدُ﴾ معناه: نطيع، والعبادة الطاعة والتذلل»[5]، ويقول الباجي: «العبادة: هي الطاعة والتذلل لله تعالى باتباع ما شرع»[6]، ويقول ابن العربي: «والعبادة هي التذلل والخضوع للمعبود بما يكون من فعل يقصد به خدمته في أمره»[7]، ويقول العز بن عبد السلام:

---

(١) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١/ ٣٨٥).
(٢) الوسيط (١/ ٦٨).
(٣) تفسير القرآن (١/ ٣٧).
(٤) معالم التنزيل في تفسير القرآن (١/ ٤٩).
(٥) الجامع لأحكام القرآن (١/ ١٤٥).
(٦) الحدود (ص٥٧).
(٧) عارضة الأحوذي (١١/ ٧١).

«العبادة هي الطاعة مع غاية الذل والخضوع»[1].

والشاهد من هذه التقريرات أن مفهوم العبادة لا بد فيه من اجتماع الأمرين معًا، ما في الباطن من غاية الذل ونهاية التعظيم وما في الجوارح من فعل الطاعات وترك المعاصي والاستسلام للتقدير، ويدل إغفال أولئك العلماء وغيرهم لتقييده بالربوبية على عدم اشتراطه فيه؛ إذ لو كان شرطًا عندهم لما وقع الاطراد على ترك ذكره.

ومما يؤكد قوة دلالة ذلك الإغفال أن عددًا من أولئك العلماء يتبنون مذهب الإرجاء في الإيمان، والأعمال الظاهرة عندهم ليست داخلة في حقيقة الإيمان، فكونهم ينصون على ذكرها في تعريف العبادة ويطردون على ذلك مع تركهم ذكر شرط اعتقاد الربوبية يدل دلالة ظاهرة على أن ذلك القيد ليس شرطًا، فقد تواردوا على ذكر ما هو أدنى منه، وهو العمل الظاهر[2].

ومن اللطائف أن ابن حبان عرَّف العبادة بتعريف الإيمان المشهور عند أئمة السلف، حيث يقول: «عبادة الله جلَّ وعلا إقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالجوارح»[3]، وهذا يدل على أن العبادة حالة مركبة من الظاهر والباطن.

ثم إن تحديد ما هو عبادة وما ليس بعبادة ـ أعني: تحديد الأعمال التي تدل على غاية الذل والخضوع ـ مرجعه إلى الشريعة، فهي المصدر الوحيد في تحديد الأعمال الداخلة في مفهوم العبادة، فكما أن تحديد ما يدخل في مفهوم الإيمان من الأعمال وما لا يدخل لا يكون إلا من قبل الشريعة فكذلك تحديد ما يدخل في العبادة وما لا يدخل، فالباب في ذلك واحد لا يختلف.

ودلالات النصوص الشرعية تدل على أن العبادات قسمان كما سبق التنبيه عليه: عبادات محضة لم ترد في الشريعة إلا متعبدًا بها لله تعالى،

---

(١) الإمام في بيان أدلة الأحكام (ص١٦٩).

(٢) الصحيح أنه لا تلازم بين القول بالإرجاء في الإيمان وبين وجوب تقييد العبادة باعتقاد الربوبية، كما سيأتي بيانه في المبحث الثاني، وبناء عليه فالنقل عمن يتبنى الإرجاء في بيان مفهوم العبادة وعدم اشتراط اعتقاد الربوبية فيه ليس مشكلًا، بل هو جارٍ على الجادة.

(٣) الإحسان في ترتيب صحيح ابن حبان (١/ ١٧٤)، ونقله عنه ابن حجر في فتح الباري (١١/ ٣٣٩).

وعبادات ليست محضة، وهي العبادات التي تختلف أحوالها، فتكون في بعض أحوالها عبادة لله وتكون في بعض أحوالها ليست عبادة ويجوز صرفها للمخلوقين، فكل ما كان من العبادات المحضة فمجرد فعله دال على العبادة لله تعالى ومجرد صرفه للمخلوق دال على عبادة غير الله تعالى، وأما العبادات غير المحضة، فلا تكون عبادة لله إلا بانضمام معنى من المعاني ينقلها إلى دائرة العبادة ولا يكون صرفها لغير الله عبادة إلا بانضمام ذلك المعنى.

وبناء على التقريرات السابقة يمكن أن يقال في تعريف العبادة هي الأعمال الباطنة والظاهرة النابعة عن غاية الذل ونهاية الخضوع في القلب... فهذه الصياغة متفقة مع الصياغة السابقة في المعنى ومختلفة معها في التراكيب والألفاظ.

وهي مقاربة في تراكيبها لتعريف ابن فورك للعبادة حيث يقول: «هي الأفعال الواقعة على نهاية ما يمكن من التذلل والخضوع المتجاوز لتذلل العباد بعضهم لبعض»[1].

فتعريف ابن فورك للعبادة يُعدُّ من أفضل الصياغات التعريفية لمفهوم العبادة التي ذكرها المتقدمون من العلماء، وهو متفق في المعنى مع التعريف الذي شرحت قيوده قبلًا.

مفهوم العبادة بناء على المسار الثاني (الجمع بين الذل والحب):

لا يختلف مفهوم العبادة بناء على هذا المسار عن مفهومها في المسار الأول الذي يقتصر على الخضوع والذل فقط في أمور جوهرية، ولا يقتضي تبديلًا في أصول مفهومها الكلي، وإنما يتضمن قيدًا إضافيًا هو قيد المحبة.

فبناء على هذا القيد فالعابد لله تعالى ليس المطلوب منه أن يحقق غاية الذل ونهاية الخضوع ويقوم بفعل التعبدات الظاهرة فقط، وإنما يجب عليه أن يحب الله تعالى، لكونه سبحانه اجتمعت فيه جميع الأسباب الموجبة للحب من كماله المطلق وإنعامه الكبير، فإن لم يحقق المعين الحب لله فهو لم يأت بالعبادة الصحيحة المقبولة في الشريعة.

---

(١) الحدود (ص١٢٣).

وبناء على هذا التقرير فإنه يقال في تعريف العبادة: **مقام اختياري يجتمع فيه غاية الذل والخضوع مع نهاية الحب توجب على المرء التعلق بمعبوده والاستسلام لإرادته والحرص على الاتصال به والعمل لإرضائه.**

وهذا المفهوم ليس فيه زيادة على مفهوم العبادة من حيث هي إلا قيد: «نهاية الحب».

ومن أشهر العلماء الذين تبنوا هذا المسلك في تعريف مفهوم العبادة وأسسوا لها ابن تيمية، حيث يقول: «العبادة أصلها عبادة القلب، وهي غاية الذل بغاية الحب، وذلك إنما يكون بشعور في القلب وعلم وإحساس وبإرادة وقصد واختيار»[1]، ويقول أيضا: «العبادة أصل معناها الذل أيضًا، يقال: طريق معبد إذا كان مذللًا قد وطئته الأقدام، لكن العبادة المأمور بها تتضمن معنى الذل ومعنى الحب، فهي تتضمن غاية الذل لله بغاية المحبة له، ومن خضع لإنسان مع بغضه له لا يكون عابدًا له، ولو أحب شيئًا ولم يخضع له لم يكن عابدًا له، كما قد يحب الرجل ولده وصديقه، ولهذا لا يكفي أحدهما في عبادة الله تعالى، بل يجب أن يكون الله أحب إلى العبد من كل شيء، وأن يكون الله عنده أعظم من كل شيء، بل لا يستحق المحبة والخضوع التام إلا الله»[2].

وقد كرر ابن تيمية التنبيه مرارًا على أن معنى الألوهية يرتكز بشكل أساسي على معنى المحبة، وأن استحقاق الله للألوهية يقوم على معنى المحبة وينطلق منها، فيقول: «وأما السلف والأئمة وأئمة أهل الحديث وأئمة التصوف، وكثير من أهل الكلام والنظر، فأقروا بأنه محبوب لذاته، بل لا يستحق أن يحب لذاته إلا هو، وهذا حقيقة الألوهية، وهو حقيقة ملة إبراهيم، ومن لم يقر بذلك لم يفرق بين الربوبية والإلهية»[3].

ويقول في التنبيه على أضرار منهج المتكلمين في إنكار صفة المحبة على

(١) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (٩١).

(٢) مجموع الفتاوى (١٠/ ١٥٣).

(٣) منهاج السنة النبوية (٣/ ١٦٥).

معنى العبودية عند أهل التصوف وغيرهم: «وكان من أسباب ذلك أن العبادة والتأله والمحبة ونحو ذلك مما يتكلم فيه شيوخ المعرفة والتصوف أمر معظم في القلوب، والرسل إنما بعثوا بدعاء الخلق إلى أن يعرفوا الله، ويكون أحب إليهم من كل ما سواه، فيعبدوه ويؤلهوه، ولا يكون لهم معبود مألوه غيره.

وقد أنكر جمهور أولئك المتكلمين أن يكون الله محبوبًا، أو أنه يحب شيئًا، أو يحبه أحد. وهذا في الحقيقة إنكار لكونه إلهًا معبودًا؛ فإن الإله: هو المألوه الذي يستحق أن يؤله ويعبد، والتأله والتعبد: يتضمن غاية الحب بغاية الذل.

ولكن غلط كثير من أولئك، فظنوا أن الإلهية هي القدرة على الخلق، وأن الإله بمعنى الآله، وأن العباد يألههم الله، لا أنهم هم يألهون الله؛ كما ذكر ذلك طائفة منهم الأشعري وغيره»[1].

فابن تيمية في هذا التقرير يضيف بعدًا جديدًا في مناقشة المتكلمين وبيان خطئهم في توحيد العبادة، وأنه ليس راجعًا إلى الخطأ في مفهوم الإله فقط، وإنما هو راجع مع ذلك إلى الخطأ في صفة المحبة، وكون الله تعالى لا بد أن يكون محبوبا لذاته.

ويؤكد ابن القيم المعنى نفسه فيقول: «العبادة تجمع أصلين: غاية الحب بغاية الذل والخضوع، والعرب تقول: طريق مُعبَّد، أي مذلل، والتعبد: التذلل والخضوع؛ فمن أحببته ولم تكن خاضعًا له لم تكن عابدًا له، ومن خضعت له بلا محبة لم تكن عابدًا له حتى تكون محبًا خاضعًا»[2].

وذكر ابن القيم شيئًا من المستندات الشرعية المنبهة على هذا المعنى فقال: «كمال المحبة أن تقرن بالتعظيم والهيبة، فالمحبة بلا تعظيم ولا هيبة ناقصة، والهيبة والتعظيم من غير محبة ناقصة، كما تكون للقادر الظالم نقص أيضًا، والكمال: أن تجتمع المحبة والود والتعظيم والإجلال، وهذا لا يوجد

(١) النبوات (١/ ٢٨٤ ـ ٢٨٥)، وانظر: درء التعارض (٩/ ٣٧٩)، والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٦/ ٣٦).

(٢) مدارج السالكين (١/ ٩٥).

إلا إذا كان في المحبوب صفات الكمال التي يستحق أن يعظم لأجلها ويحب لأجلها.

ولما كان الله ﷻ أحق بهذا من كل أحد كان المستحق لأن يعظم ويكبر ويهاب، ويحب ويود بكل جزء من أجزاء القلب، ولا يجعل له شريك في ذلك، وهذا هو الشرك الذي لا يغفره الله سبحانه: أن يسوي بينه وبين غيره في هذا الحب، قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾، فأخبر أن من أحب شيئًا غير الله مثل حبه لله كان قد اتخذه ندًا، وقال أهل النار في النار لمعبودهم: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾، ولم تكن تسويتهم لهم بالله في كونهم خلقوا السماوات والأرض، أو خلقوهم، أو خلقوا آباءهم، وإنما سووهم برب العالمين في الحب لهم كما يحب الله، فإن حقيقة العبادة هي الحب والذل، وهذا هو الإجلال والإكرام الذي وصف به نفسه في قوله ﷻ: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٧٨﴾﴾.

وأصح القولين في ذلك: أن الجلال هو التعظيم، والإكرام هو الحب، وهو سر قول العبد: لا إله إلا الله، والله أكبر»[(١)].

وبمقتضى التعريف السابق بقيوده التي شرحت حدودها بناء على المسارين، فإن مفهوم العبادة لا يشترط فيه اعتقاد معنى من معاني الربوبية في المعبود استقلالًا أو تأثيرًا على إرادة الله، وإنما المشترط تحقق ذلك المعنى القلبي الذي هو غاية الذل ونهاية الخضوع بناء على المسار الأول أو مع المحبة بناء على المسار الثاني، وما يستلزم ذلك من الأعمال الظاهرة، فمتى ما تحقق هذا القدر فقد تحقق مفهوم العبادة في حق المعين.

وبناء عليه فلو أن رجلًا خاف من ملك جبار أن يفتك به أو بأولاده فخضع له ووضع وجهه على الأرض ليستعطفه ويعفو عنه، فإنه لا يكون عابدًا له؛ لأن ذلك الفعل محتمل لا يتمحض في العبادة إلا بنية التقرب والتعبد،

---

(١) جلاء الأفهام (١٨٦).

وهو أيضًا لم يقع باختياره ورضاه ولم يقصد إليه المظلوم ويختاره، فلا يكون بعمله ذلك مشركًا عابدًا لغير الله، ثم يبقى البحث في حكم فعله من جهة التحليل والتحريم، وذلك باب آخر.

وكذلك لو أن رجلًا رأى حيوانًا مفترسًا باغته فمات من شدة الخوف، فإنه لا يكون بذلك واقعًا في الشرك؛ لأن ذلك الحال لم يقع باختياره ورضاه، فهو خوف جبلي لا يمكن دفعه، ولم يجمع بين غاية الذل والخضوع أو مع المحبة.

وكذلك لو أن رجلًا أحب آخر حبًا شديدًا، فلما فارقه محبوبه جن أو مات بسبب شوقه إليه، فإنه لا يكون بذلك الفعل واقعًا في الشرك؛ لأن حاله ذلك لم يجمع بين غاية الذل والتعظيم، والمحب لم يقصد إليها باختياره ويرغب فيها بإرادته.

ومن تعلق قلبه بمخلوق وذل له ذلًا عاليًا وخضع له خضوعًا كبيرًا وسيطر حبه على قلبه فأخذ يسجد له ويذبح له تقربًا إليه وطلبًا لرضاه ويستسلم لإرادته، فهو واقع في الشرك وعبادة غير الله، سواءً اعتقد في ذلك المخلوق أنه يتصف بصفات الربوبية استقلالًا أو تأثيرًا على إرادة الله وقدرته أو لم يعتقد.

طبيعة مفهوم العبادة:

مفهوم العبادة مفهوم تعلقي، أي: أنه لا بد أن يكون متعلقًا بموجود خارج عن حقيقة العبادة ذاتها، وهذا الموجود لا يخلو إما أن يكون مخلوقًا، وهو لا يستحق العبادة بالضرورة، وإما أن يكون الخالق سبحانه وهو مستحق للعبادة بالضرورة، فالعبادة المتوجهة لمن هو مستحق لها لا بد أن تكون مشتملة على قيود وشروط تناسب ذلك الاستحقاق، وإلا أضحت عبادة باطلة.

وقد أكثر علماء اللغة وغيرهم من التنبيه على أن استحقاق الله تعالى يقوم على أنه التفضل بأعلى درجات الإكرام والعطاء، وأن غيره ليس كذلك، ونبه غيرهم من العلماء على معاني أخرى موجبة لتفرده سبحانه باستحقاق العبادة، يقول ابن سيدة بعد أن ذكر أن أصل العبادة الخضوع والذل: «وكل طاعة لله

على جهة الخضوع والتذلل فهي عبادة، والعبادة نوع من الخضوع لا يستحقه إلا المنعم بأعلى أجناس النعم كالحياة والفهم والسمع والبصر والشكر، والعبادة لا تستحق إلا بالنعمة؛ لأن العبادة تنفرد بأعلى أجناس النعم؛ لأن أقل القليل من العبادة يكبر عن أن يستحقه إلا من كان له أعلى جنس من النعمة إلا الله سبحانه، فلذلك لا يستحق العبادة إلا الله»[1].

ويقول الراغب الأصفهاني مقررًا المعنى ذاته: «العبودية: إظهار التذلل، والعبادة أبلغ منها، لأنها غاية التذلل، ولا يستحقها إلا من له غاية الإفضال، وهو الله تعالى، ولهذا قال: ألا تعبدوا إلا إياه»[2]، ويقول أبو هلال العسكري: «العبادة غاية الخضوع، ولا تستحق إلا بغاية الإنعام، ولهذا لا يجوز أن يعبد غير الله تعالى»[3]، ويقول الزمخشري عن مفهوم العبادة: «ولذلك لم تستعمل إلا في الخضوع لله تعالى، لأنه مولى أعظم النعم، فكان حقيقا بأقصى غاية الخضوع»[4].

شرط صحة العبادة في الشريعة:

مع أن مفهوم العبادة من حيث تعلقها بالله تعالى لا بد أن يجتمع فيه غاية الذل والخضوع ونهاية الحب مع ما يستلزمه ذلك من الأعمال الظاهرة، إلا أن اعتبار ذلك في الشريعة وترتيب الأجر عليه لا بد من أن ينضاف إليه شروط مصححة له، ومن أهم تلك الشروط: اعتقاد أن الله تعالى متصف بالربوبية الشاملة.

فلو أن المرء خضع لله تعالى غاية الخضوع وأحبه نهاية الحب وفعل جميع الطاعات ولكنه لم يعتقد أنه متصف بالربوبية، فهو في الحقيقة لم يأت بعبادة صحيحة في حكم الشرع ولا يثاب عليها ألبتة، لا لأنه لم يحقق أركان العبادة في نفسها، وإنما لأنه لم يأت بشرط العبادة الصحيحة المقبولة.

---

(١) المخصص (٤/ ٦٣).

(٢) المفردات في غريب القرآن (٣١٩).

(٣) الفروق (٢٢١).

(٤) الكشاف (١/ ١٣).

ففي عبادة الله تعالى لا بد من أن يجتمع اعتقاد الربوبية مع العبادة، ولكن ذلك الاجتماع ليس لتحقيق مفهوم العبادة في المعين، وإنما لتصحيح العبادة وجعلها مقبولة عند الله تعالى.

فإذا وجدنا في كلام بعض العلماء تفسير عبادة الله بأنه الخضوع له والتذلل لعظمته والاعتراف بربوبيته، كما يوجد ذلك كثيرًا في كلام الطبري، حيث يقول في تفسير قوله: «﴿فَٱعۡبُدُوهُۚ﴾ [آل عمران: ٥١] يقول: فاعبدوا ربكم الذي هذه صفته، وأخلصوا له العبادة، وأفردوا له الألوهة والربوبية بالذلة منكم له دون أوثانكم وسائر ما تشركون معه في العبادة»[١]، وكما يوجد في كلام بعض علماء اللغة، حيث يقول سلمة بن مسلم: «قال الله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ قال أهل اللغة: معناه: نخضع ونذل ونعترف بربوبيتك»[٢]، فإن ذلك ليس تقييدًا منهم لمفهوم العبادة بالربوبية، وإنما هو بيان منهم لشرط العبادة الصحيحة المقبولة عند الله تعالى، فهم يتحدثون عن معنى العبادة الصحيحة وليس عن حقيقة العبادة.

ولأجل هذا لم تأت النصوص الشرعية بتصحيح مفهوم العبادة من حيث هي، وإنما أتت بالتنبيه على صفات من يستحق العبادة، وتنبه المشركين على أنهم عبدوا من لا يتصف بها، فجعلت الخلل عند المشركين راجعًا إلى أنهم صرفوا العبادة إلى من لا يستحقها، ولم تجعله راجعًا إلى أنهم لم يدركوا حقيقة العبادة من حيث هي، فكانت الأدلة التي تسوقها النصوص الشرعية تقصد إلى بيان من يستحق العبادة بشكل أساسي، ولم تقصد إلى بيان مفهوم العبادة من حيث هي، وإن كانت تتضمن قدرًا من الأدلة الدالة على ذلك كما سيأتي بيانه.

وبناء على التوضيح السابق فإنا نصل إلى تعريف منضبط لتوحيد الألوهية، فيقال: هو إفراد الله تعالى بما يستحقه من غاية الذل ونهاية الحب وما يستلزم ذلك من الأعمال الظاهرة والباطنة، وهذا معنى تعريف توحيد الإلهية بأنه إفراد الله بالعبادة.

---

(١) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١٢/ ١١٤).

(٢) الإبانة في اللغة العربية (٣/ ٥٠٥).

ونصل أيضًا إلى تعريف منضبط لمعنى الشرك في جانب الألوهية، فيقال: هو تسوية غير الله بالله فيما يختص به من معاني التذلل والخضوع ومن الأعمال الظاهرة الدالة على ذلك.

فمن قام في قلبه غاية التذلل ونهاية الحب لمخلوق من المخلوقات لأي سبب من الأسباب فهو واقع في الشرك بالله تعالى، ومن صرف لغير الله تعالى شيئًا من العبادات المحضة التي لم تأت في الشريعة إلا على أنها عبادة لله تعالى، فهو واقع في الشرك الأكبر، فمن صلى لغير الله أو صام أو حج فقد وقع في الشرك بمجرد فعله ذلك، ومن فعل شيئًا من الأفعال المحتملة لغير الله، وهو يقصد بذلك التقرب إلى المخلوق أو اعتقد فيه أنه متصف بصفات الكمال أو الربوبية أو قام به حال وقرائن تدل على أنه يتعبد لذلك المخلوق فهو واقع في الشرك الأكبر كما سيأتي بيانه.

وقد حكم عدد من العلماء على أفعال عديدة يفعلها بعض جهلة المسلمين عند القبور بأنها شرك أكبر، ولم يشترطوا في الحكم عليها اعتقاد الربوبية في المخلوق، يقول ابن عقيل: «لما صعُبت التكاليف على الجهال والطغام عدلوا عن أوضاع الشرع إلى تعظيم أوضاع وضعوها لأنفسهم، فسهلت عليهم، إذ لم يدخلوا بها تحت أمر غيرهم. قال: وهم عندي كفار بهذه الأوضاع، مثل تعظيم القبور وإكرامها بما نهى عنه الشرع، من إيقاد النيران وتقبيلها وتخليقها، وخطاب الموتى بالحوائج، وكَتْب الرّقاع فيها: يا مولاي! افعل بي كذا وكذا، وأخذ تربتها تبرُّكًا، وإفاضة الطِّيب على القبور، وشد الرحال إليها، وإلقاء الخِرَق على الشجر، اقتداءً بمن عبد اللّات والعزّى.

ولا تجد في هؤلاء من يحقق مسألة في زكاة، فيسأل عن حكم يلزمه، والويل عندهم لمن لم يقبل مشهد الكف، ولم يتمسح بآجرة مسجد الملموسة يوم الأربعاء، ولم يقل الحمالون على جنازته: الصديق أبو بكر أو محمد أو علي، أو لم يعقد على قبر أبيه أزجا بالجص والآجر، ولم يخرق ثيابه إلى

الذيل، ولم يرق ماء الورد على القبر»[1].

ويقول ابن النحاس في سياق ذكره للانحرافات التي يقع فيها كثير من عامة المسلمين: «ومنها: إيقادهم السرج عند الأحجار والأشجار والعيون والآبار، ويقولون: إنها تقبل النذر، وهذه كلها بدع شنيعة ومنكرات قبيحة تجب إزالتها ومحو أثرها، فإن أكثر الجهال يعتقدون أنها تنفع وتضر، وتجلب وتدفع، وتشفي المريض وترد الغائب إذا نُذِر لها، وهذا شرك ومحادة لله تعالى ولرسوله ﷺ»[2]، فذكر أن النذر للأحجار والأشجار شرك، وذكره لاعتقاد الضر والنفع هنا جاء مطلقًا ولم يقيد بأنه مستقل عن الله أو مؤثر على إرادة الله تعالى، والأصل أنه يتحدث عن عوام المسلمين وغلوهم في الصالحين.

فالغالب المتبادر أنهم يعتقدون أن الله أعطاهم ذلك. وذكر محمد بن سلطان المعصومي الحنفي أن بعض شراح مختصر القدوري قال: «إن من يدعو غائبًا أو ميتًا عند غير القبور، وقال يا سيدي فلان ادع الله تعالى في حاجتي فلانة زاعمًا أنه يعلم الغيب، ويسمع كلامه في كل زمان ومكان، ويشفع له في كل حين وأوان، فهذا شرك صريح، فإن علم الغيب من الصفات المختصة بالله تعالى، وكذا إن قال عند قبر نبي أو صالح: يا سيدي فلان اشف مرضي، واكشف عني كربتي، وغير ذلك، فهو شرك جلي، إذ نداء غير الله طالبًا بذلك دفع شر أو جلب نفع فيما لا يقدر عليه الغير دعاء، والدعاء عبادة، وعبادة غير الله شرك»، ثم علق قائلًا: «وهذا أعم من أن يعتقد فيهم أنهم مؤثرون بالذات، أو أعطاهم الله تعالى التصرف في تلك الأمور، أو أنهم أبواب الحاجة إلى الله تعالى وشفعاؤه ووسائله»[3].

وجاء في كتاب «تذكرة أولي البصائر في معرفة الكبائر» تأكيدًا للمعنى

---

(١) نقله عنه ابن الجوزي في تلبيس إبليس (ص٩١٤)، وابن القيم في إغاثة اللهفان (١/ ٣٥٢).

(٢) تنبيه الغافلين (٣٣٣).

(٣) حكم الله الواحد الصمد في حكم الطالب من الميت المدد (١٨)، وكلام علماء الحنفية وغيرهم في هذا المعنى كثير جدًا.

السابق، حيث يقول مؤلفه: «الشرك هو أن تجعل لله ندًّا أو تعبد معه غيره من حجر أو بشر أو شمس أو قمر أو نبيّ أو جنِّي أو نجم أو ملك أو شيخ أو غير ذلك، وقد يقع في ذلك بعض الجهال المنتسبين إلى دين الإسلام، في أمور تقع منهم عن جهل، فمن ذلك: المنتسبون إلى المشايخ، كالشيخ أحمد الرفاعي، أو الشيخ يونس، والشيخ عدي أو غيرهم، متولهون بذكرهم، ومحبتهم من دون الله، ويطلبون منهم المغفرة وقضاء الحوائج، وهذا أصل عبادة الأوثان. . .

ولهذا نجد في هذا الزمان أقوامًا من الضلال الذين استحوذ عليهم الشيطان يتضرعون عند القبور، وعند سماع مشايخهم، ويخشون عندها، ويعبدونها بقلوبهم عبادة لا يفعلها في المسجد ولا في السحر، ومنهم من يسجد للقبر، فهذا هو الشرك بالله تعالى»[1].

الأدلة على أن مفهوم العبادة في الشريعة لا يشترط فيه اعتقاد الربوبية:

العبادة حقيقة شرعية من حيث الأصل، ومقتضى ذلك أن يكون المعتمد في تأسيس مفهومها وتحديد مكوناتها الأدلة المعتبرة في الشريعة، وهي الكتاب والسُّنَّة وما تفرع عنهما ومقتضي اللغة العربية.

والأدلة الدالة على مفهوم العبادة بالمعنى السابق كثيرة متعددة، وترجع أصولها إلى أصلين أساسيين:

الأصل الأول: دلالة النصوص الشرعية المتعلقة بالمسألة، فلا شك أن مفهوم العبادة من أهم المفاهيم الشرعية، بل هو أصل من أصولها الكبرى،

---

(١) (ص١٩)، طُبع كتاب تذكرة أولي البصائر في معرفة الكبائر منسوبًا إلى ابن الجوزي، ولكن هذه النسبة غير صحيحة لعدد من الدلائل، وقد نسب عدد من المؤرخين الكتاب إلى عبد القادر الهيتي الرفاعي (ت١١٠٠هـ).

انظر: http://www.alukah.net/library/0/68318/

وما كان كذلك فلا بد أن تتضمن النصوص الشرعية أدلة متعددة على بيان حقيقته أتم بيان.

وتلك الدلالات ليست مقتصرة على تحقيق حال أقوام الأنبياء عليهم السلام، وإنما هي أوسع من ذلك، فهي تشمل بعض أحوال أولئك وبعض الدلالات الخارجة عنها، فالاستدلال على مفهوم العبادة إذن ليس مقتصرًا على ما كانت تعتقده أقوام الأنبياء في معبوداتهم.

وقد قصر بعض العلماء في هذه القضية فجعل أصله الذي ينطلق منه في تحديد مفهوم العبادة مقتصرًا على النظر في حال أقوام الأنبياء وما وقعوا فيه، وقد سبق بيان ما في هذا الاقتصار من خلل استدلالي.

الأصل الثاني: مفهوم العبادة في اللغة، فلا شك أن الله خاطب العرب بما كانوا يعلمونه من المعاني، فحين حكم عليهم بأنهم كانوا يعبدون الأصنام، وأن الواجب عليهم عبادة الله وحده، كانوا يفهمون معنى ذلك الكلام ومغزاه، فبعضهم قَبِل دعوة الإسلام وبعضهم رفضها، فتحرير ما يفهمه العرب من كلمة «عبادة» أصل قوي من الأصول التي تساعد على تحرير مفهومها وتحديد مكوناتها الأساسية.

والأدلة التي سنسوقها في هذا الموضع بعضها يدل على مفهوم العبادة مباشرة، وبعضها يدل على إبطال اشتراط اعتقاد معنى من معاني الربوبية في المعبود استقلالًا أو تأثيرًا، فبطلان ذلك الشرط يدل على صحة مفهوم العبادة بالمعنى الذي سبق تقريره؛ لأن بطلان النقيض يدل على صحة نقيضه كما هو مقرر في كتب المنطق.

والأصل الأول يتضمن شواهد مختلفة تدل على جهة مفهوم العبادة الذي سبق ذكره بطرق استدلالية متعددة، وما سنذكر من أدلة على مفهوم العبادة بناء على ما سبق يمكن أن يحصل في عشرة أدلة تفصيلية، هي:

الدليل الأول: الحكم بالشرك على من عبد الأصنام مع إقراره بأنها لا تضر ولا تنفع:

فقد ذكر الله تعالى عن قوم إبراهيم عليه السلام أنهم أقروا بأن آلهتهم لا تضرهم ولا تنفعهم بشيء، وأنهم إنما عبدوها تقليدًا لآبائهم وحفاظًا على ما ورثوه عنهم، ومع ذلك سمى الله تذللهم لها عبادة وسمى أصنامهم آلهة، كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالُوا۟ نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ ﴿٧١﴾ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾ قَالُوا۟ بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٧٤﴾﴾ [الشعراء: ٧٠ ـ ٧٤].

فهذا الحوار يدل على أن قوم إبراهيم عليه السلام أقروا له بأن أصنامهم لا تضر ولا تنفع، فإنهم لو كانوا يعتقدون فيها الضر والنفع لقالوا لإبراهيم: نعم وجدنا فيها ذلك، ولكنهم أضربوا عن هذا الجواب وانتقلوا إلى جواب آخر هو أنهم عبدوها لأنهم وجودوا آباءهم عليها، وتقرير هذا المعنى توارد عليه كثير من المفسرين، يقول ابن جرير الطبري: «يقول تعالى ذكره: قال إبراهيم لهم: هل تسمع دعاءكم هؤلاء الآلهة إذ تدعونهم؟... وقوله: ﴿أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾﴾ يقول: أو تنفعكم هذه الأصنام، فيرزقونكم شيئًا على عبادتكموها، أو يضرونكم فيعاقبونكم على ترككم عبادتها بأن يسلبوكم أموالكم، أو يهلكوكم إذا هلكتم وأولادكم ﴿قَالُوا۟ بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٧٤﴾﴾ وفي الكلام متروك استغنى بدلالة ما ذُكر عما ترك، وذلك جوابهم إبراهيم عن مسألته إياهم: ﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾﴾ فكان جوابهم إياه: لا، ما يسمعوننا إذا دعوناهم، ولا ينفعوننا ولا يضرون، يدل على أنهم بذلك أجابوه قولهم: ﴿بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٧٤﴾﴾، وذلك رجوع عن مجحود، كقول القائل: ما كان كذا بل كذا وكذا، ومعنى قولهم: ﴿وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٧٤﴾﴾ وجدنا من قبلنا من آبائنا يعبدونها ويعكفون عليها لخدمتها وعبادتها، فنحن نفعل ذلك اقتداء بهم، واتباعًا لمنهاجهم»[1].

---

(١) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١٧/٥٨٩ ـ ٥٩٢).

فابن جرير يذكر أن قول إبراهيم عليه السلام أجابوه بقولهم: بأن أصنامهم لا تضر ولا تنفع، واستدل على أن هذا جوابهم بالإضراب المذكور في الآية، فـ(بل) في الآية إضراب، فيه معنى الجحد والنفي؛ أي: أنهم أجابوه بنفي النفع والضر، فيكون معنى جواب قوم إبراهيم: أصنامنا لا تنفع ولا تضر وإنما وجدنا آباءها كذلك يفعلون، فنحن نقلدهم ونأخذ بآثارهم، وهذا ما يدل عليه تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٧٤﴾﴾.

فمعنى قول الطبري: «رجوع عن مجحود» أن قوم إبراهيم لما أقروا بأن أصنامهم لا تنفع ولا تضر رجعوا عن جحودهم هذا إلى حجة أخرى تخلصهم من التسليم لمقتضياته، فكأنهم قالوا: صحيح أصنامنا لا تضر ولا تنفع، بل كان آباؤنا يعبدونها فعبدناها تبعًا لهم، فاعتمدوا على التقليد فقط، فالرجوع ليس عن الإقرار وإنما عن الاحتجاج عليه.

وهذا هو معنى الإضراب، فإن حقيقة قول المضرب: ما كان كذا، بل كذا وكذا.

ويوضح ذلك كلام العلماء الذين استعملوا تراكيب مقاربة لتركيب الطبري، ومنهم الخطيب الإسكافي، حيث يقول: «في سورة الشعراء تقدم سؤال أضربوا عنه، ونفوا ما تضمّنه؛ لأنه قال: ﴿...هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾﴾، فقالوا مضربين عن هذه الأشياء التي وبّخوا عليها من عبادتهم: ما لا يسمع ولا ينفع ولا يضر وما يعلمون أنه جماد لا حياة فيه ولا نفع ولا ضرر عنده، وكأنهم قالوا: لا، بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون، فلأنّ السؤال هنا يقتضي في جوابهم أن ينفوا ما نفاه إبراهيم عليه السلام أضربوا عنه إضراب من ينفي الأول، ويثبت الثاني، فاختصاص المكان بـ(بل) لهذا»[1]، فحقيقة قولهم أنهم قالوا: ما كانت تضر وتنفع وإنما كان آباؤنا يعبدونها فعبدناها.

ويقول مكي بن أبي طالب: «وقوله: ﴿أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾﴾؛

---

(١) درة التنزيل وغرة التأويل (١/ ٩٠٤).

أي: هل تنفعكم هذه الأصنام فترزقكم شيئًا على عبادتكم لها، أو يضرونكم إذا تركتم عبادتها. فقالوا: ﴿بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٧٤﴾﴾؛ أي: نحن نفعل ذلك، كما فعله آباؤنا وإن كانت لا تسمع ولا تنفع، ولا تضر، إنما نتبع في عبادتها فعل آبائنا لا غير»[1]، ويقول السمعاني: «قوله تعالى: ﴿قَالُواْ بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٧٤﴾﴾ معناه: أنها لا تسمع أقوالنا، ولا تجلب إلينا نفعًا، ولا تدفع عنا ضرًّا، لكن اقتدينا بآبائنا»[2]، ويقول النسفي: «﴿قَالُواْ بَلْ﴾ إضراب؛ أي: لا تسمع ولا تنفع ولا تضر ولا نعبدها لشيء من ذلك، ولكن ﴿وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٧٤﴾﴾ فقلدناهم»[3].

ويؤيد ذلك أن إبراهيم عليه السلام لما كسرها وهم غائبون، وأُخبروا بأنه سُمِع يذكرها من قبلُ، لم يَستبعدوا قدرته على تكسيرها، فلو كانوا يعتقدون أنها تنفع وتضر لاستبعدوا أن يقدر إبراهيم على تكسيرها على الأقل.

ثم لمّا قال لهم: ﴿أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾﴾ [الأنبياء: ٦٦] عدلوا عن الجواب إلى أن: ﴿قَالُواْ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓاْ ءَالِهَتَكُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٨].

ويشهد لذلك أيضًا أن إبراهيم عليه السلام قال لأبيه: ﴿يَـٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ﴿٤٢﴾﴾ [مريم: ٤٢]، فلم يجبه أبوه بشيء كأن يقول: بل يغني عني، بل ﴿قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ ءَالِهَتِى يَـٰٓإِبْرَٰهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَٱهْجُرْنِى مَلِيًّا ﴿٤٦﴾﴾ [مريم: ٤٦][4].

وحقيقة الاستدلال بهذا الدليل ليست قائمة بالضرورة على أن قوم إبراهيم عليه السلام كانوا من حيث الأصل يعتقدون أن أصنامهم لا تضر ولا تنفع،

---

(١) الهداية إلى بلوغ النهاية (٨/ ٥٣١٥).

(٢) تفسير القرآن (٤/ ٥٢).

(٣) مدارك التنزيل (٢/ ٥٦٧)، وانظر: معالم التنزيل، البغوي (٦/ ١١٧)، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٦/ ١٤٧)، ولباب التأويل في معاني التنزيل، الخازن (٥/ ١١٩)، وفتح القدير، الشوكاني (٤/ ١٢١)، وروح المعاني، الألوسي (١٩/ ٩٤)، وإرشاد العقل السليم، أبو السعود (٦/ ٢٤٨)، وحاشية الصاوي على الجلالين (٣/ ١٦٤).

(٤) انظر: رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإلٰه ـ ضمن آثار المعلمي ـ (٢/ ٤٥٢).

وإنما هي قائمة على أنهم أقروا لإبراهيم بأنها لا تضر ولا تنفع، فالدليل قائم على الاستدلال بحالهم بعد تصريحهم بالإقرار وليس على الاستدلال بحالهم قبل الإقرار.

ومع اعترافهم لإبراهيم بأنها لا تنفع ولا تضر ما زال إبراهيم عليه السلام يتعامل معهم على أنهم مشركون، فلو كان المناط المؤثر في مفهوم العبادة اعتقاد النفع والضر في الصنم، لارتفع وصف الشرك عن قوم إبراهيم بمجرد اعترافهم بأن أصنامهم لا تنفع ولا تضر، ولبيَّن إبراهيم عليه السلام بأنهم بهذا الاعتراف زال عنهم مناط من مناطات الشرك، ولكن إبراهيم لم يرفع عنهم الوصف وما زال يتعامل معهم على أن أفعالهم عند أصنامهم تدخل في مفهوم العبادة لغير الله، فقال: ﴿قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾﴾.

وقريب من هذا المعنى تقرير إبراهيم لهم بأن أصنامهم لا تنطق ولا تدافع عن أنفسها قال: ﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الأنبياء: ٦٦، ٦٧].

وقد ذكر الطبري أن قوم إبراهيم عليه السلام أقروا له بأن أصنامهم لا تنطق ولا تدافع عن نفسها، ومع ذلك كان يقرعهم ويصفهم بالشرك، حيث يقول في تفسير سورة الشعراء بعد أن ذلك قول بعض علماء اللغة: «وأما قول من قال من أهل العربية ما ذكرنا عنه، فقول بعيد من الفهوم؛ لأنهم لو كانوا رجعوا عما عرفوا من حجة إبراهيم، ما احتجوا عليه بما هو حجة له، بل كانوا يقولون له: لا تسألهم، ولكن نسألك، فأخبرنا من فعل ذلك بها؟ وقد سمعنا أنك فعلت ذلك، ولكن صدقوا القول فقالوا: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَٰٓؤُلَآءِ يَنطِقُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [الأنبياء: ٦٥] وليس ذلك رجوعًا عما كانوا عرفوا، بل هو إقرار به»، ثم قال في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الأنبياء: ٦٦، ٦٧]: «يقول تعالى ذكره: قال إبراهيم لقومه: أفتعبدون أيها القوم ما لا ينفعكم شيئًا، ولا يضركم، وأنتم قد علمتم أنها لم تمنع نفسها ممن أرادها بسوء،

ولا هي تقدر أن تنطق إن سئلت عمن يأتيها بسوء، فتخبر به، أفلا تستحيون من عبادة ما كان هكذا؟»[1].

ومن خلال هذا البيان يتبين أن بحثنا ليس في تحديد ما كان عليه قوم إبراهيم من الاعتقادات، وإنما بحثنا في تحرير دلالة النصوص على المناطات الموجبة للكفر، فالدليل لا يقوم على تحديد كل المناطات التي أوجبت الشرك لقوم إبراهيم، فهي لا شك متعددة، وإنما يقوم على تحديد مناط واحد من تلك المناطات فقط، فنحن لا نقول: إنهم أشركوا لأنهم يعبدون الأصنام من دون الله، وإنما نقول: إن من المناطات الموجبة لشركهم كونهم عبدوا أصنامًا تقليدًا لآبائهم مع إقرارهم بأنها لا تضر ولا تنفع.

فسواء كانوا يعبدون الله أو لا يعبدونه، وسواء كانوا يقرون بربوبية الله أو لا يقرون، فهذا القدر لا يؤثر في دلالة الدليل؛ لأنه لم يعتمد عليه من حيث الأصل.

وشكل المسألة يتحصل في صورتين:

الصورة الأولى: لو وجدنا قومًا لديهم أصنام يتذللون لها ويخضعون، فلما سألناهم: لماذا تفعلون ذلك؟ قالوا: تقليدًا لآبائنا فقط، وحين قلنا لهم: هل تعبدون الله، قالوا: لا، فما حكم هؤلاء القوم، هل نحكم عليهم بالشرك أم لا؟

الصورة الثانية: لو وجدنا أقوامًا لديهم أصنام يتذللون لها ويخضعون ويعكفون لها، فلما ناقشناهم أقروا بأنها لا تضر ولا تنفع، ولكنهم أصروا على الاستمرار في التذلل لها والتقرب لها والعكوف لها، فما حكم هذه الصورة هل هي شرك أم لا؟

فإن قيل: الإضراب الذي وقع من قوم إبراهيم ليس إقرارًا بأن آلهتهم لا تضر ولا تنفع، وإنما هو انتقال من موضوع إلى موضوع، فلما لزمتهم الحجة ولم يجدوا جوابًا حادوا عن محل السؤال وانتقلوا إلى موضوع آخر، فهم

---

(١) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١٦/ ٣٠٣).

أضربوا عن النفي والإثبات جميعًا[1].

قيل: سياق الكلام وطبيعة المحاججة تأبى ذلك، فإن السؤال ورد على القوم في سياق الإلزام لهم والإنكار عليهم، فلو وجدوا أدنى شبهة في أن آلهتهم تنفع وتضر لما انتقلوا إلى الجواب بالتقليد، «فقد وضح أن جوابهم هنا بناء على ما بنوه جوابًا عليه لا يمكن غيره إلا بمخالفتهم المحسوس لو أنهم قالوا: إنها تسمع أو تنفع أو تضر، أو نسبتهم أنفسهم إلى ما لا عذر لعاقل في ارتكابه، ولا شبهة لو أفصحوا جوابًا بأنها لا تسمع ولا تنفع ولا تضر، ثم استمروا على عبادتهم إياها، فأضربوا عن ذلك إلى اعتمادهم على تعبد آبائهم، وجعلوا ذلك حجة على مرتكبهم على وهن هذا التعليق، ولهذا قيل لهم: ﴿قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٥٤﴾﴾ [الأنبياء: ٥٤]، إن جوابهم هنا بـ(بل) لازم لما قصده، ولا يمكن بسقوطها»[2].

فإن قيل: إن أصل شرك قوم إبراهيم عليه السلام كان في التعلق بالكواكب واعتقاد النفع والضر فيها كما نص على ذلك عدد من العلماء، وقد ذكر الله تعالى أنهم خوفوا إبراهيم منها، حيث يقول: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا ۚ فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾﴾ [الأنعام: ٨١].

قيل: لا ننكر أن قوم إبراهيم كان لديهم شرك بالكواكب، ولكن ذلك لا ينفي أن لديهم أصنامًا أخرى عبدوها تقليدًا لآبائهم، فظواهر القرآن تدل على أن إبراهيم عليه السلام حاجج قومه في الشرك الذي لديهم مرات متعددة وسألهم أسئلة مختلفة ومتنوعة في طبيعتها[3]، ومع أن ابن تيمية جزم في بعض المواطن بأن أصل شرك قوم إبراهيم عليه السلام كان في عبادة الكواكب، إلا أنه نبَّه في بعض المواطن إلى أن شركهم كان بعضه من ذلك[4].

---

(١) ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، الغرناطي (٢/ ٣٤٨).

(٢) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٣) المرجع السابق، الصفحة ذاتها، وانظر: الملل والنحل، الشهرستاني (٢/ ٣٦٢).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (١/ ١٥٧) و(١٧/ ٤٦٠).

ثم إن الناس اختلفوا كثيرًا في تحديد مفهوم الصابئة واعتقاداتهم، يقول ابن القيم: «وقد اختلف الناس فيهم اختلافًا كثيرًا، وأشكل أمرهم على الأئمة لعدم الإحاطة بمذهبهم ودينهم»(١)، فما يحدد من اعتقاداتهم إنما هو ظنون لا ترقى إلى درجة اليقين، فلا يصح أن نترك ما دل عليه القرآن يقينًا من أن قوم إبراهيم أقروا بأن بعض أصنامهم لا تضر ولا تنفع ونعتمد على ما لا نملك فيه اليقين.

ثم على التسليم بأنه يصح لنا الاعتماد على الظن في تحديد قوم إبراهيم عليه السلام في الكواكب، فمن المعلوم أن إبراهيم عليه السلام أرسل إلى الصائبة المشركين، وقد تحدث العلماء عن معتقداتهم الشركية، فذكر كثير منهم أن طائفة من الصابئة يعتقدون أنه لا بد لهم من وسائل تقربهم إلى الله تعالى، فاتخذوا الهياكل التي ترمز للكواكب لبلوغ ذلك الغرض(٢).

فإن قيل: إن الله تعالى ذكر عن قوم إبراهيم أنهم يعتقدون أن أصنامهم تضر وتنفع، كما في قوله تعالى: ﴿وَحَآجَّهُۥ قَوۡمُهُۥۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدۡ هَدَىٰنِۚ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشۡرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّي شَيۡـٔٗاۗ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيۡءٍ عِلۡمًاۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ۝٨٠ وَكَيۡفَ أَخَافُ مَآ أَشۡرَكۡتُمۡ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمۡ أَشۡرَكۡتُم بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ عَلَيۡكُمۡ سُلۡطَٰنٗاۚ فَأَيُّ ٱلۡفَرِيقَيۡنِ أَحَقُّ بِٱلۡأَمۡنِۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ۝٨١﴾ [الأنعام: ٨٠، ٨١].

قيل: هذا المعنى غير مشكل على أصل الدليل، وذلك لوجوه:

الوجه الأول: أن هذا الاستدلال مبني على أن أصل فكرة الدليل قائم على أن قوم إبراهيم يعتقدون أن أصنامهم من حيث الأصل لا تضر ولا تنفع، وهذا فهم خاطئ لفكرة الدليل، فمع أن هذا المعنى صحيح مقبول إلا أن أصل منطلق الدليل قائم على أن قوم إبراهيم أقروا له بأن أصنامهم لا تضر

(١) أحكام أهل الذمة (١/ ٢٣١)، وانظر أيضًا: رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله، عبد الرحمن المعلمي (٢/ ٣٤٤).

(٢) انظر: الملل والنحل، الشهرستاني (٢/ ٣٦٠)، والرد على المنطقيين، ابن تيمية (٢٨٧، ٤٥٤).

ولا تنفع وأنهم إنما يعبدونها تقليدًا لآبائهم، ومع ذلك ما زال إبراهيم يتعامل معهم على أنهم واقعون في الشرك.

الوجه الثاني: أننا ذكرنا قبلُ أن أصنام قوم إبراهيم كانت أصنافًا وليست صنفًا واحدًا، صنف أقروا بأنهم عبدوها تقليدًا، وصنف عبدوها لأنهم يعتقدون فيها النفع والضر، والاستدلال إنما كان بحكم الشريعة على الصنف الأول.

ومما يدل على أن قوم إبراهيم كانوا أصنافًا مختلفة في شركهم، أن فيهم من كان يدعي الربوبية لنفسه، كالنمرود كما ذكر القرآن عنه.

الوجه الثالث: أن تلك الآية ليس فيها إخبارًا عن جزمهم بأن آلهتهم تضر وتنفع، وإنما غاية ما فيه أنهم خوفوا إبراهيم عليه السلام من بطشها، وقد يكون ذلك التخويف على سبيل التهديد والتحذير وليس على سبيل الاعتقاد الجازم؛ أي: أنهم أرادوا أن يخوفوا إبراهيم ويهددوه فذكروا أنها ستبطش به، وقالوا له: ألا تخاف أن تبطش بك؟ على جهة التخويف.

الوجه الرابع: على التسليم بأنهم كانوا جازمين باعتقاد قدرتها على النفع والضر، فإنه ليس فيها دليل على أنهم يعتقدون أنها تستقل بذلك دون إقدار الله لها.

الدليل الثاني: الحكم بالكفر والضلال على طلب جعل آلهة من دون الله تعالى:

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتَوْا۟ عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ ۚ قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ ۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٣٩﴾ قَالَ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَٰهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٤٠﴾﴾ [الأعراف: ١٣٨ ـ ١٤٠].

ووجه الشاهد من هذه الآية على حقيقة العبادة وأنه لا يشترط فيها اعتقاد معنى من معاني الربوبية في المعبود استقلالًا أو تأثيرًا: أن بني إسرائيل لم يطلبوا من موسى أن يجعل لهم أصنامًا تتصرف في الكون استقلالًا أو تأثيرًا على إرادة الله؛ لأن هذا الجعل لا يملكه موسى عليه السلام، ولو كان بنو إسرائيل

يعتقدون في موسى أنه يملك أن يجعل الأصنام تتصرف في الكون استقلالًا أو تأثيرًا لاتخذوه إلٰهًا بدل أن يذهبوا إلى الأصنام.

والصحيح: أنهم إنما طلبوا منه أن يجعل لهم ـ باعتبار كونه رسولًا من الله ـ صنمًا يشرع لهم التعلق به والتذلل له شريعة تقربهم إلى الله تعالى، فهم لما رأوا أولئك المشركين عاكفين على أصنامهم ظنوا بجهلهم الكبير أن ذلك الفعل يجوز في دين الله فطلبوا من موسى أن يشرع لهم فعله ليتقربوا به إلى الله، وهذا المعنى توارد على تقريره كثير من المفسرين، وفي بيانه يقول ابن عطية: «الظاهر من مقالة بني إسرائيل لموسى: ﴿ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهٗا كَمَا لَهُمۡ ءَالِهَةٞ﴾ أنهم استحسنوا ما رأوه من آلهة أولئك القوم، فأرادوا أن يكون ذلك في شرع موسى وفي جملة ما يتقرب به إلى الله، وإلا فبعيد أن يقولوا لموسى: اجعل لنا صنمًا نفرده بالعبادة ونكفر بربك، فعرفهم موسى أن هذا جهل منهم؛ إذ سألوا أمرًا حرامًا فيه الإشراك في العبادة، ومنه يتطرق إلى إفراد الأصنام بالعبادة والكفر بالله ﷻ»[1]، ويقول السمعاني: «ولم يكن ذلك من بني إسرائيل شكًّا في وحدانية الله ـ تعالى ـ وإنما معناه: اجعل لنا شيئًا نعظمه ونتقرب بتعظيمه إلى الله ـ تعالى ـ وظنوا أن ذلك لا يضر الديانة، وكان ذلك من شدة جهلهم»[2].

ويوضح الرازي حقيقة طلبهم فيقول: «اعلم أن من المستحيل أن يقول العاقل لموسى: اجعل لنا إلٰهًا كما لهم آلهة وخالقًا ومدبرًا لأن الذي يحصل بجعل موسى وتقديره لا يمكن أن يكون خالقًا للعالم ومدبرًا له، ومن شك في ذلك لم يكن كامل العقل، والأقرب أنهم طلبوا من موسى عليه السلام أن يعين لهم أصنامًا وتماثيل يتقربون بعبادتها إلى الله تعالى، وهذا القول هو الذي حكاه الله تعالى عن عبدة الأوثان حيث قالوا: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣].

---

(١) المحرر الوجيز (٢/ ٤٤٧).

(٢) تفسير القرآن (٢/ ٢١٠).

إذا عرفت هذا فلقائل أن يقول: لم كان هذا القول كفرًا؟ فنقول: أجمع كل الأنبياء عليهم السلام على أن عبادة غير الله تعالى كفر سواء اعتقد في ذلك الغير كونه إلٰهًا للعالم أو اعتقدوا فيه أن عبادته تقربهم إلى الله تعالى لأن العبادة نهاية التعظيم ونهاية التعظيم لا تليق إلا بمن يصدر عنه نهاية الإنعام والإكرام»[1].

ويقول الجرجاني: «فلمّا عاينت بنو إسرائيل، وكانوا قد عاينوا قوم فرعون، نصب آلهة يتقرّبون بها إلى فرعون، توهّموا جوازه من أهل التّوحيد تقرُّبًا إلى الله ولم يعلموا أنّه شرك، فحملتهم محاكاة على أن قالوا لموسى عليه السلام: ﴿يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾»[2].

فحقيقة طلب بني إسرائيل إذن ترجع إلى أنهم توهموا بسبب جهلهم أنه يجوز في دين الله أن يجعل التعلق بالأصنام والتقرب إليها طريقًا موصلًا إليه، فطلبوا من موسى عليه السلام أن يشرع لهم ذلك ويجعله جزءًا من دينه.

فحُكْمُ الله تعالى على طلبهم بكونه عبادة، وعلى ما طلبوه من الأصنام آلهة يدل دلالة ظاهرة على أن مفهوم العبادة لا يشترط فيه اعتقاد معنى من معاني الربوبية في المعبود.

ومما يدل على صحة ذلك أن موسى عليه السلام قال في الإنكار عليهم: ﴿قَالَ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَٰهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٤٠﴾﴾، فهذا الجواب يدل على أن موسى ـ وهو أخبر الناس بما يقصد قومه بطلبهم ـ فهم أنهم يريدون تشريع عبادة شيء يقربهم إلى الله، ولهذا قال: «أسوى الله ألتمسكم إلٰهًا وأجعل لكم معبودًا تعبدونه، والله الذي هو خالقكم، فضلكم على عالمي دهركم وزمانكم؟ يقول: أفأبغيكم معبودًا لا ينفعكم ولا يضركم تعبدونه وتتركون عبادة من فضلكم على الخلق؟ إن هذا منكم لجهل»[3].

---

(١) التفسير الكبير (١٣/ ٣٥٠).

(٢) درج الدرر في تفسير الآي والسور (١/ ٦٩٦).

(٣) جامع البيان في تأويل آي القرآن، الطبري (١٠/ ٤١٣).

ولو فهم أنهم قصدوا أن يجعل لهم رمزًا لله تعالى، لقال لهم: كيف أجعل رمزًا لله وهو لا زمر له؟! ولو فهم أنهم قصدوا أن يجعل ذلك الصنم قبلة، لقال لهم: كيف أجعل لكم قبلة لم يحددها الله ولم يشرعها؟

الدليل الثالث: الحكم على من طلب التعلق بالأشجار والتقرب إليها طلبًا للبركة بأنه واقع في الشرك:

وذلك أن كثيرًا من الأمم المشركة كانت تتعلق ببعض الأشجار والأحجار، وتتذلل لها وتذبح عندها وتنذر لها طلبًا للبركة، ومع ذلك حكمت الشريعة الغراء على تلك الأفعال بالشرك، وسمت تلك الأشجار آلهة وأصنامًا، وأعمالهم التي يفعلونها لها عبادة.

ومن ذلك ما جاء في قصة ذات أنواط، فعن أبي واقد الليثي قال: «خرجنا مع رسول الله ﷺ قِبَل حنين فمررنا بسدرة، فقلنا: يا نبي الله اجعل لنا هذه ذات أنواط، كما للكفار ذات أنواط، وكان الكفار ينوطون سلاحهم بسدرة ويعكفون حولها، فقال النبي ﷺ: «**الله أكبر، هذا كما قالت بنو إسرائيل لموسى: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾، إنكم تركبون سنن الذين من قبلكم**»[1]، وقد جاء في بعض الروايات والآثار تفسير تعلق المشركين بهذه الشجرة، وأنهم كانوا يتعلقون بها ويعتكفون عندها أيامًا ويذبحون لها طلبا للبركة[2].

والصحيح: أن أولئك النفر من الصحابة ﭫ طلبوا من النبي ﷺ ما هو شرك أكبر مخرج من الملة، وذلك أنهم طلبوا أن يشرع لهم النبي ﷺ التعلق بالشجر والتقرب إليها كما كان يفعل المشركون؛ لأن النبي ﷺ فهم منهم أنهم قصدوا الأمر الشركي لا غيره، ولهذا جعل قولهم مثل قول بني إسرائيل لموسى، وفي بيان دلالة ذلك يقول حامد الفقي: «ليس ما طلبوه من الشرك

---

(١) أخرجه: أحمد (٢١٨٧٩)، والترمذي، رقم (٢١٨٠)، وابن حبان في صحيحه رقم (٦٧٠٢)، وهو صحيح الإسناد.

(٢) انظر: المغازي، الواقدي (٣/ ٨٩٠)، الأزرقي في أخبار مكة (١/ ١٣٠).

الأصغر، ولو كان منه لما جعله النبي نظير قول بني إسرائيل: ﴿ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهٗا﴾، وأقسم على ذلك، بل هو من الشرك الأكبر، كما أن ما طلبه بنو إسرائيل من الأكبر»[1].

ومما يؤكد هذا أن النبي ﷺ أقسم على أن طلبهم مماثل لطلب بني إسرائيل، ونبَّه على السنن الكونية في مشابهة هذه الأمة للأمم السابقة ليحذر أمته منها.

ووجه الشاهد من هذه القصة على أن مفهوم العبادة لا يشترط فيه اعتقاد معنى من معاني الربوبية في المعبود استقلالًا أو تأثيرًا في قدرة الله: أن الشجر والحجر ـ غير المشكل على صورة ـ عند كل العقلاء لا يملك إرادة وقدرة يؤثر بها في أحداث الكون، فمن المستبعد عقلًا أن يعتقد العقلاء من الناس أن تلك الشجرة أو الصخرة هي التي تؤثر في الكون أو على إرادة الله بقدرتها وإرادتها.

ثم من المستبعد في العقل أن يكون قصد الصحابة أن يجعل لهم شجرة تؤثر في الكون أو تؤثر على إرادة الله وتشاركه في ملكه، فإن حصول هذه الأمور لا تكون بالجعل من قِبل البشر، ثم لو كانوا يعتقدون أن النبي ﷺ يملك ذلك لاعتقدوا فيه الربوبية ولما اتجهوا إلى الشجر.

ومما يؤكد ذلك: أن أولئك النفر من الصحابة لم يطلبوا شجرة معينة، حتى يقال: ربما عرفوا بركاتها بالتجربة فهم يطلبون التوجه إليها، وإنما طلبوا شجرة مطلقة؛ أي: أنهم طلبوا أن يجعل لهم أي شجرة يتعلقون بها ويتقربون إليها، فليس لديهم عنها تصور سابق، وهم يعلمون بالضرورة أن جنس الشجر ليس هو الذي يخلقهم ويرزقهم ويدبر أمورهم.

وهذا يؤكد أنهم إنما كانوا يقصدون أن يشرع لهم الرسول ﷺ ـ باعتباره رسول من عند الله ـ التعلق بالشجر وأن يجعلها لهم سبيلًا للبركة، ويصيره

---

(١) فتح المجيد، ابن حسن (حاشية) (ص١٤١)، وانظر: مجموع فتاوى ورسائل ابن باز (٤/٤٤٨).

جزءًا من الإسلام، ومقتضى هذا أنهم يعتقدون أن الله هو جاعل البركة فيها، وليست هي مصدر البركة في ذاتها.

ومع ذلك جعل النبي ﷺ طلبهم مشابهًا لطلب قوم موسى، ومقتضاه: أن فعلهم لو أقدموا عليه يُعدُّ عبادة وأن تلك الشجرة ستكون إلٰهًا معبودًا من دون الله.

فدلالة هذا الدليل قائمة على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن بعض الصحابة طلب من النبي ﷺ أن يشرع لهم التقرب إلى شجرة والعكوف عندها والذبح لها طلبًا للبركة.

والمقدمة الثانية: أن النبي ﷺ حكم على طلبهم هذا بأنه شرك، وأن أفعالهم التي طلبوا فعلها داخلة في العبادة لغير الله.

فإن قيل: إن المسلمين يتبركون بالكعبة ويتمسحون بها رجاء بركاتها، فمقتضى ذلك الدليل أن فعلهم ذلك شرك أكبر.

قيل: إن هناك فرقًا كبيرًا بين حال المشركين مع أشجارهم وأحجارهم وبين حال المسلمين مع الكعبة، فالمسلمون لا يتذللون للكعبة ولا يخضعون لها ولا يعكفون عندها ولا يذبحون لها ولا يقصدونها بالعبادة، وإنما يجعلونها قبلة لصلاتهم لربهم ويتبركون بمقتضى ما جعله الله فيه وشرعه لهم، وأما المشركون فهم لا يقصدون إلى مجرد أخذ البركة من تلك الأشجار، وإنما يتذللون لها ويذبحون عندها ويعتكفون أيامًا، ويقصدون ذواتها بالتعظيم والخضوع.

الدليل الرابع: الحكم بالشرك على من عَبَدَ غير الله مع إقراره بهيمنته تعالى على الكون وتفرده في تدبيره:

وذلك أن الله تعالى ذكر في مواضع كثيرة في القرآن عن كفار قريش أنهم مقرون بأن الله تعالى مهيمن على الكون ومتفرد في تدبير أحداثه ومشاهده، ومع ذلك حكم على الأعمال التي يفعلونها لأصنامهم بأنها داخلة في دائرة العبادة، وأنهم واقعون بها في الشرك به.

والنصوص الشرعية الدالة على هذا المعنى يمكن أن تقسم إلى أنواع، منها:

النوع الأول: أن الله تعالى أخبر عنهم صراحة أنهم يؤمنون بكون الله تعالى خالقًا رازقًا مدبرًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٦] فقد توارد المفسرون من لدن الصحابة والتابعين ومن بعدهم على تفسير الإيمان المنسوب إلى الكفار بأنه إقرارهم بأن الله خالقهم ورازقهم، بل ظاهر كلام ابن جرير الطبري أن هذا التفسير محل إجماع بينهم حيث يقول: «يقول تعالى ذكره: وما يقر أكثر هؤلاء الذين وصف عز وجل صفتهم بقوله: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ [يوسف: ١٠٥] بالله، أنه خالقه ورازقه وخالق كل شيء، إلا وهم به مشركون في عبادتهم الأوثان والأصنام، واتخاذهم من دونه أربابًا، وزعمهم أن له ولدًا، تعالى الله عما يقولون. **وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل**»[(١)]، ثم نقل تفسير ابن عباس وعكرمة ومجاهد وقتادة وعطاء وعبد الرحمٰن بن زيد، وكفى بهؤلاء تفسيرًا وفهمًا للقرآن.

ومعنى كلام الطبري: أن المشركين مع إقرارهم وإيمانهم بأن الله خالقهم ورازقهم يقعون في عدد من أصناف الشرك، وذكر منها عبادة الأصنام وادعاء الولد لله تعالى.

والمتأمل في تفسير الصحابة والتابعين للآية يجد أنهم ربطوا بينها وبين الآيات التي فيها الإخبار عن كفار قريش بأنهم سيقولون: إن الله خالقهم ورازقهم، فقد قال ابن عباس: «﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ﴾ الآية، قال: من إيمانهم إذا قيل لهم: من خلق السماء؟ ومن خلق الأرض؟ ومن خلق الجبال؟ قالوا: الله، وهم مشركون»[(٢)]، وقال أيضًا: «قوله: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾؛ يعني: النصارى يقول: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ

(١) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١٣/ ٣٧٢).

(٢) المرجع السابق (١٣/ ٣٧٣).

﴿وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ﴾ [لقمان: ٢٥]، ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَهُمۡ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۖ﴾ [الزخرف: ٨٧] ولئن سألتهم: ﴿مَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [يونس: ٣١] ليقولن الله، وهم مع ذلك يشركون به، ويعبدون غيره، ويسجدون للأنداد دونه»[(١)].

وقال النضر بن عربي في قوله: «﴿وَمَا يُؤۡمِنُ أَكۡثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشۡرِكُونَ ١٠٦﴾، قال: فمن إيمانهم أن يقال لهم: من ربكم؟ فيقولون: الله. ومن يدبر السموات والأرض؟ فيقولون: الله. ومن يرسل عليهم المطر؟ فيقولون: الله. ومن ينبت الأرض؟ فيقولون: الله. ثم هم بعد ذلك مشركون، فيقولون: إن لله ولدًا، ويقولون: ثالث ثلاثة»[(٢)].

فمقتضى هذا التفسير أن أئمة السلف يرون أن القرآن يدل على أن كفار قريش يعتقدون تلك المعاني التي نسبها إليهم القرآن في تلك الآيات التي سبق ذكرها، ويرون أن الكفار مع إقرارهم بهذه المعاني إلا أنهم يقعون في التناقض فيعبدون الأصنام والأوثان، ويدعون أن لله تعالى ولدًا.

النوع الثاني: أن الله تعالى ذكر عن كفار قريش أنهم يعلمون اتصاف الله بالخلق والرزق والتدبير، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ٢٢﴾ [البقرة: ٢٢].

وقد اختلف المفسرون في تحديد المخاطب بهذه الآية وتحديد معنى العلم فيها، والصحيح: أن المقصود بها عموم الكفار ـ وكفار قريش داخلون فيهم بالضرورة ـ وأن المراد بالعلم الإقرار بأن الله تعالى هو الخالق الرازق المدبر للكون؛ فيكون معنى الآية: لا تجعلوا لله أندادًا في عبادته وأنتم تعلمون وتقرون بأنه الخالق الرازق المدبر للكون سبحانه.

ذلك لأن الآية جاءت في سياق الاستدلال على وجوب إفراد الله تعالى بالعبادة وذكر الأدلة الملزمة بذلك، وقد فسرها ابن عباس بهذا المعنى حيث

---

(١) المرجع السابق (١٣/ ٣٧٥).

(٢) ابن أبي حاتم في تفسيره رقم (١٢٠٣٧).

يقول: «نزل ذلك في الفريقين جميعًا من الكفار والمنافقين. وإنما عني بقوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾؛ أي: لا تشركوا بالله غيره من الأنداد التي لا تنفع ولا تضر، وأنتم تعلمون أنه لا رب لكم يرزقكم غيره، وقد علمتم أن الذي يدعوكم إليه الرسول من توحيده هو الحق لا شك فيه»[1].

وهو القول الذي رجحه الطبري، حيث يقول: «الذي هو أولى بتأويل قوله: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ إذ كان ما كان عند العرب من العلم بوحدانية الله، وأنه مبدع الخلق وخالقهم ورازقهم، نظير الذي كان من ذلك عند أهل الكتابين. ولم يكن في الآية دلالة على أن الله جلَّ ثناؤه عنى بقوله: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ أحد الحزبين، بل مخرج الخطاب بذلك عام للناس كافة لهم؛ لأنه تحدى الناس كلهم بقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١] أن يكون تأويله ما قاله ابن عباس وقتادة، من أنه يعني بذلك كل مكلف عالم بوحدانية الله، وأنه لا شريك له في خلقه يشرك معه في عبادته غيره، كائنًا من كان من الناس، عربيًّا كان أو أعجميًّا، كاتبًا أو أميًّا»[2]، وقال مقاتل بن سليمان: «﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ أن هذا الذي ذكر كله من صنعه فكيف تعبدون غيره؟!»[3]، ونقل الواحدي عن ابن الأنباري أنه قال: «وأنتم تعلمون أن الأنداد التي تعبدونها لم ترفع لكم السماء، ولم تمهد لكم الأرض، ولم ترزقكم رزقًا، وإنما وصفهم الله تعالى بهذا العلم لتتأكد الحجة عليهم إذا اشتغلوا بشيء يعلمون أن الحق فيما سواه»[4].

وذكر السمعاني أن هذه الآية متعلقة بالعبادة بخصوصها وليس لها تعلق بالربوبية، حيث يقول: «ومعنى قوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا﴾؛ أي: لا تتخذوا من دونه أربابًا تعبدونهم كعبادة الله، وتطيعونهم كطاعة الله، لا أن له

---

(١) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (١/ ٣٩٣).
(٢) جامع البيان في تأويل آي القرآن (ص١٣٩٥).
(٣) تفسير مقاتل بن سليمان (١/ ٣٦).
(٤) الوجيز (١/ ٩٩).

مثلًا، أو لا مثل لله تعالى، ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٢٢﴾؛ أي: فلا تعبدوا غيره وأنتم تعلمون أنه خالقكم وخالق السمٰوات والأرض»[1].

النوع الثالث: أن الله تعالى أمر نبيّه ﷺ في سياق محاجة الكافرين وإلزامهم أن يسألهم في أكثر من عشر مواضع أسئلة تتعلق بتدبير الكون وتسييره، وأخبره بأنهم سيقرون له بأن الفاعل لها هو الله وحده.

وقد تنوعت تلك الأسئلة فشملت مجالات متعددة، منها: الخلق وتسخير الشمس والقمر وإنزال المطر والملك والرزق والهداية والحماية والحفظ وغيرها.

ومن الآيات التي جاء فيها ذكر تلك المعاني قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۝٢٥﴾ [لقمان: ٢٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ۝٦١ ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَيَقْدِرُ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ۝٦٢ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ۝٦٣﴾ [العنكبوت: ٦١ ـ ٦٣]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ۝٣١ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ۖ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ۝٣٢ كَذَٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى ٱلَّذِينَ فَسَقُوٓا۟ أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٣٣ قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ۝٣٤ قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ ۗ أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ ۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ۝٣٥﴾ [يونس: ٣١ ـ ٣٥]، وقوله تعالى: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٨٤ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝٨٥ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ۝٨٦ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ۝٨٧ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن

---

(١) تفسير القرآن (١/ ٥٨).

﴿كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ [المؤمنون: ٨٤ ـ ٨٩].

فهذه الآيات وغيرها تدل على أن كفار قريش كانوا يقرون بأن الله تعالى مهيمن على الكون وأنه تعالى مدبر كل أحداثه، وأنه لا شيء يخرج عن قدرته وملكه، وما ذكر في تلك الآيات من أفراد الإقرارات يدل بمجموعه على أنهم يقرون بما عداها من الأمثلة، فإقرارهم بأن الله تعالى هو الرازق وأن بيده ملكوت كل شيء يقتضي أنهم يقرون بأنه المتفرد بإعطاء الأولاد والأموال والصحة والخيرات بأنواعها لأن خزائن كل شيء في يديه، وإقرارهم بأنه تعالى يجير ولا يجار عليه وأنه سخر السمٰوات والأرض يقتضي أنهم يقرون أنه سبحانه لا يخضع لإرادة أحد ولا يشاركه أحد في تدبير أحداث الكون ولا يخرج أحد عن قبضته وإرادته.

وقد توارد جمهور المفسرين ومحققوهم على أن تلك الآيات تثبت إقرار كفار قريش وأنها تحكي حقيقة ما هم عليه من اعتقاد وتصور، وممن حملها على ذلك ابن عباس ومجاهد وعكرمة وقتادة وغيرهم كما سبق نقل كلامهم، وهم سادات التفسير وأقطابه.

ويقول يحيى بن سلام: «﴿لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٨٧﴾﴾ فكيف يصرفون بعد إقرارهم بأن الله خلق هذه الأشياء»[1]، ويقول ابن جرير: «﴿فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ﴾ يقول جلَّ ثناؤه: فسوف يجيبونك بأن يقولوا الذي يفعل ذلك كله الله. ﴿فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾﴾ يقول: أفلا تخافون عقاب الله على شرككم وادعائكم ربًّا غير من هذه الصفة صفته، وعبادتكم معه من لا يرزقكم شيئًا ولا يملك لكم ضرا ولا نفعا»[2]، ويقول ابن أبي زمنين: «﴿فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾﴾ وأنتم تقرون بالله ﷻ أنه هو الذي يفعل هذه الأشياء، ثم لا تتقونه وتعبدون هذه الأوثان من دونه!»[3]. ويقول القصاب: «قوله: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ

(١) تفسير يحيى بن سلام (٢/ ٦٣٩).
(٢) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١٢/ ٧٦).
(٣) تفسير القرآن العزيز (٢/ ٢٥٥).

﴿ٱللَّهُۚ﴾ [الزخرف: ٨٧]، دليل على أن الإنسان لا يكون بإقراره ببعض الحق مؤمنًا حتى يقر بجميعه، وأن الكفر ببعض الحق كفر بجميعه، ألا ترى أن القوم قالوا حقًّا، لم ينفعهم الإقرار به، وقد ردوا غيره»[١]

ويقول السمعاني: «قوله: ﴿فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ٣١﴾ معناه: أفلا تتقون الشرك مع هذا الإقرار»[٢]، ويقول الواحدي عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ٢٢﴾: «ومعنى الآية: أن الله تعالى احتج على العرب بأنه خلقهم وخالق من قبلهم لأنهم كانوا مقرين بذلك، لقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۖ﴾، فقيل لهم: إذ كنتم معترفين بأن الله خالقكم فاعبدوه، فإن عبادة الخالق أولى من عبادة المخلوقين من الأصنام»[٣].

ومما يدل على أن تلك الآيات عبَّرت عن حقيقة موقفهم أنهم سمعوها من النبي ﷺ، فلو كانوا يعتقدون خلاف ذلك لبادروا إلى إعلان إنكارهم وتكذيبهم لأنه نسب إليهم قولًا لا يقولونه ونطق على لسانهم باعتراف لا يقرون به، وهم الحريصون على تكذيب النبي ﷺ وإثارة الشكوك ضده، فعدم فعلهم لذلك دليل على أنه ﷺ لم يخبر بخلاف ما هم عليه.

وثبوت هذه المعاني يدل على أن كفار قريش لم يكونوا يعتقدون في أصنامهم أنها تستقل بالتأثير في الكون أو أنها تؤثر في إرادة الله وقدرته، إذ لو كانوا يعتقدون ذلك لما صح إلزامهم في تلك المحاجة.

النوع الرابع: طريقة القرآن في محاجتهم، فإن القرآن كثيرًا ما يسلك معهم مسلك الاحتجاج بالأسئلة الإنكارية التقريرية، التي تقتضي أن المخاطب لا ينازع في مضمونها ويلتزم بما تقتضيه من معان ويبكت ويوبخ على مخالفتها.

---

(١) نكت القرآن (٤/ ١٢٣).

(٢) تفسير القرآن (٢/ ٣٨١).

(٣) الوسيط (١/ ٩٨).

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٥٩﴾ أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُوا۟ شَجَرَهَآ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴿٦٠﴾ أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِىَ وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَمَن يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦٓ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ تَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٣﴾ أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [النمل: ٥٩ ـ ٦٤].

فهذه الآيات تتضمن الاستفهام عن أمور كونية عديدة: خلق السمٰوات والأرض وإنزال المطر وإنبات الحدائق وتهيئة الأرض للعيش وشق الأنهار من خلالها وتثبيتها بالجبال والفصل بين البحار وإجابة دعوة المضر وكشف السوء، والهداية في ظلمات البر والبحر وتصريف الرياح والإحياء والإماتة والإرزاق، والاستفهام عن هذه الأمور كلها استفهام تقريري القصد منه إلزام المشركين وتوبيخهم على انحرافهم؛ لأن سياق الآيات كان في الاستدلال على وحدانية الله تعالى ووجوب إفراده بالعبادة، ولو كان المشركون لا يقرون بذلك لما صح إيرادها ولا إلزامهم بها.

ومقتضى هذا التركيب: أن المشركين يقرون بأن الله تعالى هو الذي يفعل تلك الأمور الكونية كلها، وهي أمور تكاد تكون شاملة أصول النعم في الحياة، فالإقرار بها يتضمن بالضرورة التسليم بهيمنة الله على الكون وتفرده بتدبير أحداثه.

يقول ابن كثير في بيان مدلول تلك الآيات ووجه الارتباط بينها وبين الآيات التي فيها الإخبار عن جواب المشركين عن أسئلة الخلق والتقدير: «﴿مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُوا۟ شَجَرَهَآ﴾؛ أي: لم تكونوا تقدرون على إنبات شجرها، وإنما يقدر على ذلك الخالق الرازق، المستقل بذلك المتفرد به، دون

ما سواه من الأصنام والأنداد، كما يعترف به هؤلاء المشركون، كما قال تعالى في الآية الأخرى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾؛ أي: هم معترفون بأنه الفاعل لجميع ذلك وحده لا شريك له، ثم هم يعبدون معه غيره مما يعترفون أنه لا يخلق ولا يرزق، وإنما يستحق أن يفرد بالعبادة من هو المتفرد بالخلق والرزق؛ ولهذا قال: ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ﴾؛ أي: أإله مع الله يعبد. وقد تبين لكم، ولكل ذي لب مما يعرفون به أيضًا أنه الخالق الرازق.

ومن المفسرين من يقول: معنى قوله: ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ﴾؛ أي: أإله مع الله فعل هذا، وهو يرجع إلى معنى الأول؛ لأن تقدير الجواب أنهم يقولون: ليس ثم أحد فعل هذا معه، بل هو المتفرد به. فيقال: فكيف تعبدون معه غيره وهو المستقل المتفرد بالخلق والتدبير؟!»[1].

ويقول ابن جزي الكلبي: «وأعقب كل برهان منها بقوله: «أإله مع الله» على وجه التقرير لهم، على أنه لم يفعل ذلك كله إلا الله وحده، فقامت عليهم الحجة بذلك»[2].

النوع الخامس: أن الله تعالى أمر نبيّه ﷺ أن ينفي عن آلهة الأصنام كل معاني الربوبية التي تجعلها مستحقة للعبادة، كما في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾﴾ [سبأ: ٢٢]، فقد وصف الأصنام التي كانوا يعبدونها بأنها لا تملك شيئًا في السمٰوات والأرض لا على جهة الاستقلال ولا الشراكة ولا المعاونة، ولم يرد أن كفار قريش كذبوه أو عارضوه أو شككوا في قوله، فلو كانوا يعتقدون في آلهتهم أنهم يؤثرون في الكون استقلالًا أو تأثيرًا في قدرة الله وإرادته لاعترضوا على ذلك الحكم، وبيَّنوا أنه مخالف لما هم عليه ومناقض لحقيقة آلهتهم، ويزداد وجوب ذلك

(١) تفسير القرآن العظيم (٦/ ٢٠١)، وانظر: شرح الأصفهانية، ابن تيمية (ص١٣٢).

(٢) التسهيل لعلوم التنزيل (٢/ ١٠٥).

عليهم إذا عُلم أن ذلك الحكم جاء في سياق التحدي والإنكار والإلزام لهم، ومع ذلك كله لم يفعلوا.

يقول ابن جرير الطبري في بيان المراد من تلك الآية ـ وظاهر كلامه أن ما ذكره محل إجماع بين المفسرين ـ: «قل يا محمد لهؤلاء المشركين بربهم من قومك الجاحدين نعمنا عندهم: ادعوا أيها القوم الذين زعمتم أنهم لله شريك من دونه، فسلوهم أن يفعلوا بكم بعض أفعالنا، بالذين وصفنا أمرهم من إنعام أو إياس، فإن لم يقدروا على ذلك فاعلموا أنكم مبطلون؛ لأن الشركة في الربوبية لا تصلح ولا تجوز، ثم وصف الذين يدعون من دون الله، فقال: إنهم لا يملكون مثقال ذرة في السمٰوات ولا في الأرض من خير ولا شر ولا ضر ولا نفع، فكيف يكون إلٰهًا من كان كذلك؟!

وقوله: ﴿وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ﴾ يقول تعالى ذكره: ولا هم إذ لم يكونوا يملكون مثقال ذرة في السمٰوات ولا في الأرض، منفردين بملكه من دون الله، يملكونه على وجه الشركة؛ لأن الأملاك في المملوكات لا تكون لمالكها إلا على أحد وجهين: إما مقسومًا، وإما مشاعًا؛ يقول: وآلهتهم التي يدعون من دون الله لا يملكون وزن ذرة في السمٰوات ولا في الأرض، لا مشاعًا ولا مقسوما، فكيف يكون من كان هكذا شريكًا لمن له ملك جميع ذلك.

وقوله: ﴿وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾﴾ يقول: وما لله من الآلهة التي يدعون من دونه معين على خلق شيء من ذلك، ولا على حفظه، إذ لم يكن لها ملك شيء منه مشاعًا ولا مقسومًا، فيقال: هو لك شريك من أجل أنه أعان وإن لم يكن له ملك شيء منه، وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل»[1].

وقد جعل عدد من العلماء هذه الآية نافية لكل مداخل الشرك التي يمكن أن يتعلل بها المشركون، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: «لما دعاهم إلى

---

(١) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١٩/ ٢٧٢).

التوحيد وبيَّن أن ما يدعونه من دون الله لا يملك مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، ولا هو شريك، ولا هو ظهير ولا ينفع شفيع إلا بإذنه، نفى بذلك جميع وجوه الشرك، فإن ما يشرك به إما أن يكون له ملك أو شريك في الملك، أو يكون معينًا، فإذا انتفت الثلاثة لم يبق إلا الشفاعة التي هي دعاء لك ومسألة وتلك لا تنفع عنده إلا لمن أذن له»[1].

وفي تأكيد المعنى نفسه يقول الطاهر بن عاشور: «جمعت الآية نفي جميع أصناف التصرف عن آلهة المشركين كما جمعت نفي أصناف الآلهة المعبودة عند العرب؛ لأن من العرب صابئة يعبدون الكواكب وهي في زعمهم مستقرة في السماوات تدبر أمور أهل الأرض، فأبطل هذا الزعم قوله: ﴿لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾؛ فأما في السماوات فباعترافهم أن الكواكب لا تتصرف في السماوات وإنما تصرفها في الأرض، وأما في الأرض فبقوله: ﴿وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾، ومن العرب عبدة أصنام يزعمون أن الأصنام شركاء لله في الإلٰهية فنفى ذلك بقوله: ﴿وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾﴾، ومنهم من يزعمون أن الأصنام جعلها الله شفعاء لأهل الأرض فنفى ذلك بقوله: ﴿وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ﴾»[2].

النوع السادس: أن الله أخبر عن كفار العرب بأنهم أقروا أن أصنامهم لا تستطيع أن تغالب الله ولا أن تغير من تدبيره وتقديره، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ ۚ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الزمر: ٣٨]، فقد ذكر عدد من المفسرين بأن هذه الآية تتضمن إقرار الكفار بأن أصنامهم لا تغالب الله تعالى.

يقول الطبري: «قل: أفرأيتم أيها القوم هذا الذي تعبدون من دون الله من الأصنام والآلهة ﴿إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ﴾، يقول: بشدة في معيشتي، هل هن

(١) الجواب الصحيح (٣/ ١٥٤).

(٢) التحرير والتنوير (٢٢/ ١٨٨).

كاشفات عني ما يصيبني به ربي من الضر؟ ﴿أَوۡ أَرَادَنِي بِرَحۡمَةٍ﴾، يقول: إن أرادني ربي أن يصيبني سعة في معيشتي، وكثرة مالي، ورخاء وعافية في بدني، هل هن ممسكات عني ما أراد أن يصيبني به من تلك الرحمة؟ وترك الجواب لاستغناء السامع بمعرفة ذلك، ودلالة ما ظهر من الكلام عليه. والمعنى: فإنهم سيقولون: لا»[1].

وقال ابن عطية: «هذا ابتداء احتجاج عليهم بحجة أخرى، وجملتها: أن وقفوا على الخالق المخترع، فإذا قالوا: إنه الله لم يبق لهم في الأصنام غرض إلا أن يقولوا: إنها تنفع وتضر، فلما تقعَّد من قولهم: إن الله هو الخالق قيل لهم: ﴿أَفَرَءَيۡتُم﴾ هؤلاء إذا أراد الله أمرًا بهم قدرتم على نقضه، وحذف الجواب عن هذا؛ لأنه من البين أنه لا يجيب أحد إلا بأنه لا قدرة بالأصنام على شيء من ذلك»[2]، وقال القرطبي بعد أن ذكر خلافًا في تفسير الآية: «فنزلت: ﴿قُلۡ حَسۡبِيَ ٱللَّهُۖ﴾ ترك الجواب لدلالة الكلام عليه؛ يعني: فسيقولون: لا؛ أي: لا تكشف ولا تمسك»[3].

وقال العليمي الحنبلي: «المعنى: أفرأيتم هؤلاء إذا أراد الله أمرًا لهم قدرة على نقضه؟ وحذف الجواب عن هذا؛ لأنه من البين أنه لا يجيب أحد إلا بأنه لا قدرة للأصنام على شيء من ذلك»[4].

وذكر مقاتل بن سليمان أن النبي ﷺ سأل كفار قريش فسكتوا ولم يجيبوا[5]، ونقله عنه عدد من المفسرين، ولكن سكوتهم لا يدل على أنهم يعتقدون أن أصنامهم تغالب الله، وإنما غاية ما يدل عليه أنهم شعروا بالمأزق والهزيمة أمام السؤال الملزم المبين لتناقضهم فلم يجدوا بدًّا من السكوت حتى لا يقعوا في التناقض الصريح.

---

(١) جامع البيان في تأويل أي القرآن (٢٠/ ٢١١).

(٢) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (١٢/ ٥٤٠).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (١٥/ ٢٥٩).

(٤) فتح الرحمٰن في تفسير القرآن (٦/ ٧٢).

(٥) انظر: تفسير مقاتل بن سليمان (٣/ ١٣٤).

ويوضح هذا المعنى ما أورده الزمخشري من سؤال حول أسلوب هذه الآية، حيث يقول: «فإن قلت: لم فرض المسألة في نفسه دونهم؟ قلت: لأنهم خوفوه معرة الأوثان وتخبيلها، فأُمِر بأن يقررهم أولًا بأن خالق العالم هو الله وحده، ثم يقول لهم بعد التقرير: فإذا أرادني خالق العالم الذي أقررتم به بضر من مرض أو فقر أو غير ذلك من النوازل، أو برحمة من صحة أو غنى أو نحوهما، هل هؤلاء اللاتي خوفتموني إياهن كاشفات عنى ضره أو ممسكات رحمته، حتى إذا ألقمهم الحجر وقطعهم حتى لا يحيروا ببنت شفة، قال: حسبي الله، كافيًا لمعرة أوثانكم، عليه يتوكل المتوكلون، وفيه تهكم. ويروى أن النبي ﷺ سألهم فسكتوا، فنزل: ﴿قُلْ حَسْبِيَ ٱللَّهُ﴾»[1].

فتضمن كلامه أن اختلاف التركيب في الآية راجع إلى طبيعة سياق النقاش والإلزام، وليس راجعًا إلى اختلاف مواقفهم في الإقرار، فهم يقرون بأن الله هو الخالق وأنه لا مانع لما قضى، ولهذا أشار إلى أن الآية تضمن أسلوبًا تهكميًّا بالمشركين لأنهم وقعوا في المأزق والتناقض.

وبناء على هذه الأمور وغيرها ذهب عدد كبير من العلماء وخاصة المتقدمين منهم إلى أن كفار قريش كانوا مقرين بأن الله تعالى هو الخالق الرازق المدبر للكون، وأنه لا راد لقضائه وتقديره، كما سبق نقل أقوالهم في أول البحث.

فحاصل ما تدل عليه تلك الشواهد أنه إذا كان المشركون يعتقدون أن الله تعالى هو المهيمن على الكون وأنه المدبر لكل أحداثه، وأن أصنامهم لا تخرج عن قدرته وإرادته، ومع ذلك حكم الله على أفعالهم التي يتذللون بها إلى أصنامهم بأنه عبادة وأنها شرك به، فهذا يدل على أن مفهوم العبادة لا يشترط فيه أن يعتقد في المعبود أنه مستقل بالتأثير في الكون أو مؤثر على قدرة الله وإرادته واختياره.

(١) الكشاف (٤/ ١٢٩).

فالاستدلال بهذا الدليل قائم على مقدمتين أساسيتين، هما:

الأولى: أن كفار قريش أقروا بأن الخالق الرازق المدبر للكون هو الله وحده وهو المهيمن على أحداثه.

والثانية: أن الله تعالى حكم على الأعمال التي يعملونها عند الأصنام بأنها عبادة، ومن المعلوم أن أصنام كفار قريش أنواع مختلفة بعضها رموز للملائكة وبعضها رموز لأقوام صالحين من البشر، ومع ذلك حكم الله على أفعالهم عندها بأنها عبادة وشرك به.

فالدليل إذن لا علاقة له بكون الكفار مقرين بتوحيد الربوبية أو ليسوا مقرين به، فهو لا يقوم على أن كفار قريش ليس لديهم انحراف في الربوبية، ولا يقوم على أن كفار قريش لا يعتقدون في كل أصنامهم أنها تنفع وتضر، وإنما يقوم على معنيين أساسيين هما اللذان ذكرا في المقدمة.

فسواء اعتقد كفار العرب أن الملائكة بنات الله أو لم يعتقدوا، وسواء اعتقدوا أن الكواكب تؤثر في الكون أو لم يعتقدوا، وسواء أثبتوا الصفات لله أو لم يثبتوها، وسواء اعتقدوا أن أصنامهم تضر وتنفع أو لم يعتقدوا، فكل ذلك ليس مؤثرًا في دلالة ذلك الدليل؛ لأنه لا يعتبر شيئًا من تلك المعاني في بنائه ومسلكه الاستدلالي؛ لأنهم قد يعتقدون تلك العقائد مع اعتقادهم أنها خاضعة لهيمنة الله وإرادته وتدبيره.

فلو افترضنا أن كفار قريش عندهم ثلاثمائة صنم، مائة منها رموز للملائكة ومائة منها رموز للكواكب المؤثرة في الكون بزعمهم، ومائة رموز للأولياء والصالحين، فأعمالهم التي يقدموها لأصنامهم المتعلقة بالصالحين تسمى عبادة في النصوص الشرعية.

ثم على القول بأنهم يعتقدون أن الكواكب تنزل المطر أو أصنامهم تنفعهم وتضرهم، فإن اعتقاد هذا القدر ليس مشكلًا على ذلك الدليل؛ لأنهم قد يعتقدون مع هذا الاعتقاد أن ذلك كله بإعطاء الله وقدرته ومشيئته.

فحقيقة الدليل إذن ترجع إلى أن الله تعالى أخبر عن كفار قريش أنهم

يقرون بأن الله هو المتفرد بالخلق والرزق والتدبير والهيمنة، ثم مع ذلك حكم الله على أفعالهم التي يفعلونها عند أصنامهم بمختلف أصنافها أنها عبادة وشرك من دون الله.

الجواب على الاعتراضات الواردة على هذا الدليل:

اعترض المخالفون في مسألة مفهوم العبادة على هذا الدليل بعدد من الاعتراضات، من أهمها:

الاعتراض الأول: أن تلك الآيات ليس فيها إخبار عن حقيقة حال كفار العرب، وإنما غاية ما فيه الإخبار عن حالهم لو فكّروا في الأمر بجد، وعما توجبه عليهم الفطرة، ومعنى هذا الاعتراض: أن ذلك الإخبار هو إخبار عن إبهاتهم وعجزهم وأنهم حين يقولون: الله فعل ذلك لأنهم يذعنون ويعلنون التسليم، فالآيات لا تخبر عما يعتقدون بالحقيقة، وإنما تخبر عن مقتضى الفطرة السليمة لو تأملوا وسلموا لمقتضياتها، وعن إلزام الحجة لهم، فهو لا ينسب إليهم الإقرار، وإنما يخبر عما يمكن أن يفعلوه لو تأملوا حق التأمل.

وقد ذكر صاحب هذا الاعتراض أن فهمه للآيات قرره عدد من العلماء، فقد ذكر القرطبي أن قوله تعالى: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٢٢﴾ يحتمل معنيين، وقال في: «الثاني ـ أن يكون المعنى وأنتم تعلمون وحدانيته بالقوة والإمكان لو تدبرتم ونظرتم»[1]، وقال: «﴿فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُۚ﴾ لأنهم كانوا يعتقدون أن الخالق هو الله؛ أو فسيقولون هو الله إن فكروا وأنصفوا»، ويقول ابن عطية: ﴿فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُۚ﴾ لا مندوحة لهم عن ذلك ولا تمكنهم المباهتة بسواه»[2]، وقال تعليقًا على آيات سورة المؤمنون: «أمر الله تعالى نبيّه بتوقيفهم على هذه الأشياء التي لا يمكنهم إلا الإقرار بها ويلزم من الإقرار بها أن يؤمنوا بباريها»[3]، ويقول البيضاوي: «﴿فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُۚ﴾ إذ لا يقدرون على المكابرة

(١) الجامع لأحكام القرآن (١/ ٢٣١).
(٢) المحرر الوجيز (٣/ ١١٨).
(٣) المرجع السابق (٤/ ١٥٣).

والعناد في ذلك لفرط وضوحه»[1]، ويقول الشوكاني: «﴿فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُۚ﴾؛ أي: سيكون قولهم في جواب هذه الاستفهامات: إن الفاعل لهذه الأمور هو الله سبحانه إن أنصفوا وعملوا على ما يوجبه الفكر الصحيح والعقل السليم»[2].

فذكر أن هذه التفسيرات تدل على أن أولئك المفسرين يرون أن تلكم الآيات ليس فيها إخبار عن حقيقة حال كفار قريش، وإنما غاية ما فيه إخبار عن ما تقتضيه فطرهم لو أعملوها وسلموا بمقتضياتها[3].

وحاول بعض المعاصرين أن يقدم دليلًا على صحة ذلك الاعتراض، فذكر أن القرآن استعمل في جوابهم على سؤال: من خلق السموات والأرض لفظ: «ليقولن» واستعمل في جوابهم على الأسئلة المتعلقة بتفاصيل الخلق: الرزق والتدبر وغيرهما لفظ: «سيقولون»، فادعى أن هذا التفريق يدل على أنهم كانوا يقرون بخلق الله للسمٰوات والأرض ولكنهم لم يكونوا يقرون بالأمور الأخرى، فيقول تعليقًا على آيات سورة المؤمنون: «اشتملت الآيات القرآنية الكريمة على ثلاثة أسئلة، وجاء النص القرآني في الإجابة عليها بقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِۚ﴾، وهو صريح في أن الإجابة الصريحة ليست حاضرة في أذهان المشركين، ولكنهم سيقولونها مستقبلًا بعد إقامة الحجج عليهم، فلو كانوا يؤمنون بالله حق الإيمان، ويعرفون عناصره وما يجب له لكانت إجابتهم عن الأسئلة الثلاثة هي (ليقولون الله)»[4].

وهذا الاعتراض غير صحيح، وهو مشتمل على أصناف من الغلط في الفهم والاستدلال، ويتبين ما فيه بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن ذلك الفهم مخالف لما فهمه أئمة السلف في التفسير من الصحابة والتابعين، فإن من نقل إلينا قوله منهم فيما يتعلق بتفسير تلك الآيات نجده يفسرها بأنها تخبر عن حقيقة حالهم وأنهم مقرون بأن الله تعالى

---

(١) أنوار التنزيل (٣/ ١١٢).

(٢) فتح القدير (٢/ ٤٤٣).

(٣) انظر: الخلل الوهابي في توحيد الله، عبد الله دشتي (ص١٢٦ ـ ١٣٠).

(٤) كشف الستور عما أشكل من أحكام القبور، محمود سعيد (ص٣٤).

هو الخالق الرازق المدبر، فإن ظاهر كلام ابن عباس وعكرمة، ومجاهد وقتادة والنصر بن عربي يدل على أنهم يفسرون قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ بالآيات التي فيها الإخبار عن إقرار كفار قريش كما سبق بيانه[1].

وكذلك هو ما فهمه علماء اللغة أيضًا، يقول الزجاجي: «فأما قول الله تعالى: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾﴾ [المؤمنون: ٨٤]، فإنما هو على جهة التوبيخ لهم والتنبيه لا على أن مالكهما غير معلوم إلا من جهتهم، تعالى الله عن ذلك. ألا تراه قال: ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾؛ فكأنه قيل لهم: فإذا كنتم مقرين بهذا عالمين به فلم تعبدون غيره؟!»[2].

فإن قيل: إن الطبري نسب إلى مجاهد أنه يرى أن العرب لم تكن تعلم أن الله خالقها ورازقها بجحودها وحدانية ربها، وإشراكها معه في العبادة غيره[3].

قيل: إن الطبري لم يجزم بأن هذا هو حقيقة قول مجاهد، وإنما ذكر أنه يظن ذلك ظنًّا، ثم هو لم يذكر لنا نصًّا صريحًا يثبت صحة ذلك الظن، بل روى هو وغيره عن مجاهد أقوالًا يصرح فيها بأن العرب تؤمن بأن الله هو الخالق الرازق، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ نقل أن مجاهدًا قال: «إيمانهم قولهم: الله خالقنا، ويرزقنا، ويميتنا»[4]، وأنه قال: «إيمانهم قولهم: الله خالقنا، ويرزقنا، ويميتنا، فهذا إيمان مع شرك عبادتهم غيره»[5]، وقال: «﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ [السجدة: ٥] قال: «يقضيه وحده»[6]، فهذه النصوص وغيرها تدل على أن ما ظنه ابن جرير رأيًا لمجاهد غير صحيح.

(١) انظر أقوالهم في: جامع البيان في تأويل آي القرآن، الطبري (١٣/ ٣٧٢).
(٢) اللامات (٦٣).
(٣) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن (١/ ٣٩٢)، وانظر في الرد على ما فهمه الطبري من كلام مجاهد: رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله، عبد الرحمٰن المعلمي (٣/ ٧٢٣).
(٤) المرجع السابق (١٣/ ٣٧٣).
(٥) المرجع السابق (١٣/ ٣٧٤).
(٦) أخرجه ابن أبي حاتم في التفسير، رقم (١٠٣٧٣).

الأمر الثاني: أن ذلك الفهم مخالف لطبيعة الغرض الذي جاءت تلك الآيات من أجله، فإنها جاءت في سياق الاحتجاج على المشركين وإلزامهم بالحجة وتوبيخهم على مخالفتها وإعراضهم عن مقتضياتها، وهذا الغرض لا يتحقق إلا إذا كانوا مقرين حقًّا، ولا يمكن أن يتوجه إلى حالهم المستقبلي الذي لم يتحقق بعد، ولهذا فإن التعقيب في تلك الآيات جاء بصيغة الخطاب لقوم خالفوا الحجة حقًّا وليس بصيغة من يمكن أن يخالفها لو عرضت عليه، وفي بيان هذا المعنى يقول الزركشي: «الآيات التي في يونس سيقت للاحتجاج عليهم بما أقروا به من كونه تعالى هو رازقهم ومالك أسماعهم وأبصارهم ومدبر أمورهم بأن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي، فلما كانوا مقرين بهذا كله حسن الاحتجاج به عليهم إذ فاعل هذا هو الله الذي لا إله غيره فكيف تعبدون معه غيره؟!»[1].

وبيَّن الطاهر بن عاشور كيف أن تركيب الآيات يقتضي أن ما جاء فيها من إخبار عن اعتراف الكافرين هو تحقيق لحقيقة أمرهم وليس لما ستمليه عليهم الفطرة السليمة لو سلموا لها، فيقول: «الفاء من ﴿أَفَرَءَيْتُم﴾ لتفريع الاستفهام الإنكاري على جوابهم تفريعًا يفيد محاجّتهم على لازم اعترافهم بأن الله هو خالق السماوات والأرض كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّيٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَٰهِلُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [الزمر: ٦٤]. وهذا تفريع الإلزام على الإقرار، والنتيجة على الدليل، فإنهم لما أقروا بأنه خالق السمَاوات والأرض يلزمهم أن يقرّوا بأنه المتصرف فيما تحويه السماوات والأرض»[2]، ويقول تعليقًا على آية أخرى: «الفاء في قوله: ﴿فَقُلْ﴾ فاء الفصيحة؛ أي: إن قالوا ذلك فقل أفلا تتقون. والفاء في قوله: ﴿أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٦٥﴾﴾ فاء التفريع؛ أي: يتفرع على اعترافكم بأنه الفاعل الواحد إنكار عدم التقوى عليكم، ومفعول ﴿تَتَّقُونَ ﴿٦٥﴾﴾ محذوف، تقديره تتقونه؛ أي: بتنزيهه عن الشريك.

وإنما أخبر الله عنهم بأنهم سيعترفون بأن الرازق والخالق والمدبر هو الله

(١) البرهان في علوم القرآن (٤/ ٩).

(٢) التحرير والتنوير (٢٤/ ١٦).

لأنهم لم يكونوا يعتقدون غير ذلك كما تكرر الإخبار بذلك عنهم في آيات كثيرة من القرآن»[1].

الأمر الثالث: أن كفار قريش كانوا يسمعون هذه الآيات التي ينسب فيها النبي ﷺ أقوالًا إليهم، فلو كانت تلك الأقوال لا تمثل حقيقة ما هم عليه من الاعتقادات لما أقدم النبي ﷺ على إعلانها؛ لأنه سيكون في ذلك فتحًا لباب التشغيب عليه وتكذيبه.

ثم لبادر كفار قريش نتيجة لبغضهم للنبي ﷺ وحرصهم على القدح في دعوته إلى إعلان الإنكار لها أو التشكيك فيها على الأقل، ولكنهم لم يفعلوا شيئًا من ذلك.

ويزيد من قوة هذا الوجه أن تلك الأخبار تضمنت التحدي لهم، فلو أمكنهم أن يشغبوا عليها بأي طريقة لفعلوا، يقول الطاهر بن عاشور: «وفيه تحدٍّ لهم، فإنهم لو استطاعوا لأنكروا أن يكون ما نسب إليهم صحيحًا، ولكن خوفهم عار الكذب صرفهم عن ذلك؛ فلذلك قامتْ عليهم الحجة»[2].

الأمر الرابع: وأما الاعتماد على التفريق بين عبارة ﴿لَيَقُولُنَّ﴾ و﴿سَيَقُولُونَ﴾ فهو خطأ ظاهر؛ لأنه لا فرق بين العبارتين في الدلالة على المعنى المستقبلي، فإن من المقرر أن الفعل المضارع إذا اتصلت به نون التوكيد يجب أن يكون دالًّا على الاستقبال، يقول ابن هشام في الأحوال التي يؤكد فيها الفعل المضارع بنون التوكيد: «أما المضارع فإن كان حالًا لم يؤكد بهما وإن كان مستقبلًا أكد بهما وجوبًا في نحو قوله تعالى: ﴿وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَٰمَكُم﴾»[3]، وذكر النحاة أن الفعل المضارع يتمحض في الدلالة على المستقبل في عدد من الأحوال، ومنها إذا اتصلت به نون التوكيد[4]، فلا فرق إذن بين قولنا: «لأذهبن» وبين قولنا: «سأذهب» من حيث إن كلًّا منهما يدل على الاستقبال.

---

(١) المرجع السابق (١١/ ١٥٥).

(٢) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٣) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب (١/ ٤٤٤).

(٤) انظر: شرح التسهيل، ابن مالك (١/ ٢٥).

ثم إن عبارة ﴿لَيَقُولُنَّ﴾ لم تأت في خلق السموات والأرض فقط، وإنما جاءت في عدد من تفاصيل التدبير، كما قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٦١﴾﴾ [العنكبوت: ٦١]، وقال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [العنكبوت: ٦٣]، فقد ذكر فيهما تسخير الشمس والقمر وإنزال المطر وإحياء الأرض، وهذه الأمور من الأمور التي أجيب عليها بعبارة: «سيقولون الله» في الآيات الأخرى.

وقد استعملت عبارة: ﴿لَيَقُولُنَّ﴾ في القرآن كثيرًا، ولم يظهر فيها الدلالة على القرار المباشر الذي لا تأخر فيه، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُن بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَا لَيْتَنِي كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧٣﴾﴾ [النساء: ٧٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ ﴿١٠﴾﴾ [هود: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ وَلَئِن جِئْتَهُم بِآيَةٍ لَّيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ أَنتُمْ إِلَّا مُبْطِلُونَ ﴿٥٨﴾﴾ [الروم: ٥٨].

ثم إن الصحيح أن الاختلاف في التعبير راجع إلى الاختلاف في التركيب والأسلوب وليس إلى الاختلاف في المعنى، فإنه حين كان الأسلوب الذي جاءت فيه عبارة ﴿لَيَقُولُنَّ﴾ أسلوبًا شرطيًّا ناسب أن يتصل به لام التوطئة، وحين كان الأسلوب الذي جاءت فيه عبارة ﴿سَيَقُولُونَ﴾ أسلوبًا استفهاميًّا مجردًا ناسب أن يتصل بها السين.

الأمر الخامس: وأما العلماء الذين نُقل عنهم بأنهم جعلوا تلك الآيات في الإخبار عما يمكن أن يقع وليس في الإخبار عن حقيقة اعتقاد كفار العرب، فكلامهم في نفسه ليس حجة، ولا يصح أن يورد إلا على من يدعي الإجماع على تفسير تلك الآيات، ونحن لم ندعيه، ومجرد وجود عدد من العلماء يذهبون في تفسير آيات إلى معنى معين ليس دليلًا كافيًا في إثبات صحته، ثم إن عددًا من العلماء الذين نُقل عنهم ذلك، وجدت لهم تقريرات أخرى يصرحون فيها بأن كفار قريش كانوا مقرين بانفراد الله في الخلق والملك والتدبير، كما سبق نقل كلام بعضهم في أول البحث، كالقرطبي وغيره.

الاعتراض الثاني: أن ذلك الإقرار من كفار قريش ليس إقرارًا بالتوحيد، وإنما هو إقرار بفعل الله لتلك الأمور، بمعنى: أنهم لا ينكرون أن الله يفعل تلك الأشياء كلها، ولكن ذلك لا يعني أنهم يقرون بأنه لا يفعلها إلا هو، فغاية ما في تلك الآيات الإخبار عن اعترافهم بفعل الله ولكن ليس فيها ذكر لاعترافهم بتوحد الله في فعلها وانفراده بها، ومقتضى هذا الاعتراض: أن المشركين لا ينكرون أفعال الله في الكون، ولكنهم يؤمنون بأن غيره من الأصنام يشاركه في تلك الأفعال(١).

وهذا الاعتراض خطأ ظاهر، فإنه مخالف تمام المخالفة لطبيعة السياق الذي جاءت الآيات فيه، فمن المعلوم أن تلك الآيات جاءت في سياق الاحتجاج والإلزام لكفار قريش، فهي إذن لم تأت إلا لإثبات أمر ينكرونه، وهو إفراد الله تعالى بتوحيد العبادة، فمن المستحيل أن يكون الغرض من إقرارهم الاعتراف بأن الله هو الخالق لها؛ لأن هذا أمر ليس مجحودًا عندهم فكيف يأتي الكلام لإثباته؟!!

ثم إن سياق تركيب الآيات وترتيب النتائج على المقدمات فيها يأبى ذلك التفسير، فتركيبها يقتضي أنهم إذا أقروا بما سئلوا عنه فإنه يلزمهم كذا وكذا، فلو كان المراد أنهم أقروا بأن الله هو أحد الفاعلين في الكون فقط لما صح أن يرتب الإنكار والتوبيخ على قولهم، فالآيات لم تأت إلا لتثبت أن الله تعالى هو المتفرد في تدبير الكون والهيمنة عليه، وإثبات أن إقرارهم بذلك يلزم منه أن يفردوه بالعبادة، فإذا لم يكن الغرض منها إثبات تفرد الله بالخلق والتدبير فكيف يصح إلزامهم بتوحيد الله في العبادة؟!

ومما يؤكد ذلك أن تلك الآيات التي جاء فيها إقرار مشركي العرب بتفرد الله بالخلق والملك والتدبير كانت في سياق الإلزام والمطالبة بالاستجابة وتغيير المواقف، فلو كانوا يعتقدون أن ثمة فاعلًا مع الله لتلك الأمور لقالوا في الجواب على تلك الأسئلة: الله وآلهتنا، حتى يتخلصوا من الإلزام، ولكنهم لم يفعلوا، فاقتصارهم على ذكر الله تعالى وحده يدل على أنهم يعتقدون تفرده في تلك الأمور.

وفضلًا عن ذلك كله، فإنه مخالف لفهم الصحابة والتابعين لتلك النصوص، فإن تفسيرهم لها يدل على أنهم يرون أنها تثبت أن المشركين يقرون بتوحيد الله في فعله تلك الأمور كما سبق بيانه.

---

(١) انظر: الخلل الوهابي في التوحيد، عبد الله دشتي (ص١٣١ ـ ١٣٣)، وكتاب التوحيد، المسعري (ص٢٤٢).

الاعتراض الثالث: أن كفار قريش الذين أجابوا بذلك الجواب لم يكونوا جادين فيه، وإنما كانوا يسخرون بذلك ويستخفون به، وفي بيان هذا الاعتراض يقول علوي محمد المالكي: «هنا مهمة لا بد من بيانها وهي أن هذه الآية تشهد بأن أولئك المشركين ما كانوا جادين فيما يحكي ربنا عنهم من قولهم مسوغين عبادة الأصنام: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾، فإنهم لو كانوا صادقين في ذلك لكان الله أجلّ عندهم من تلك الأصنام، فلم يعبدوا غيره. . . ولو كانوا صادقين بأن عبادتهم لأصنامهم تقربهم إلى الله زلفى ما اجترؤوا أن يسبوه انتقامًا ممن يسبون آلهتهم فإن ذلك واضح جدًّا في أن الله تعالى في نفوسهم أقل من تلك الحجارة. . . وقل ذلك أيضًا في قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ﴾ [لقمان: ٢٥]، فإنهم لو كانوا يعتقدون حقًّا أن الله تعالى الخالق وحده وأن أصنامهم لا تخلق، لكانت عبادتهم لله وحده دونها أو لكان على الأقل احترامهم له تعالى فوق احترامهم لتلك الحجارة، وهل هذا يتفق مع شتمهم له ﷻ غيرة على حجارتهم وانتقامًا لها منه ﷻ؟ إن البداهة تحكم أنه لا يتفق أبدًا»(١).

وهذا الاعتراض غير صحيح؛ لأنهم لو كانوا كاذبين في إقرارهم لأكذبهم الله تعالى، وبيَّن أنهم غير جادين فيما يقولون، كما أخبر الله تعالى عن كذب المنافقين في قوله: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشۡهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ١﴾ [المنافقون: ١].

ثم لو كانوا كاذبين حقًّا لما صح أن يلزمهم الله بمقتضيات ذلك الإقرار، ثم إن إخبار الله عنهم بأنهم مقرون بتفرده بالخلق والتدبير لم يكن عن طريق ذكر جوابهم على تلك الأسئلة فقط، بل كان عن طريق الإخبار عنهم بأنهم يقرون ويعلمون، وعن طريق الأسئلة التقريرية كما سبق بيانه.

فإن قيل: إن الله تعالى أكذب المشركين بعد أن ذكر بأنهم لا يعبدون أصنامهم إلا لأجل أن تقربهم من الله، كما قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَنۡ هُوَ كَٰذِبٞ كَفَّارٞ ٣﴾. قيل: هذا التكذيب ليس مشكلًا على ما نحن فيه؛ لأنه ليس متوجهًا إلى تكذيب إقرارهم بتفرد الله بالخلق والملك والتدبير، وإنما هو متوجه إما

---

(١) مفاهيم يجب أن تصحح، محمد علوي مالكي (ص٢٦).

إلى دعواهم نسبة الولد إلى الله تعالى أو دعواهم أن الأصنام تقرب عند الله وأن شفاعتها تنفع عنه سبحانه، ولا شك أن ذلك كله كذب وافتراء منهم على ربهم[1].

الاعتراض الرابع: أن الإقرار لا يعني التحقيق؛ أي: أن كفار قريش كانوا يقرون بالفعل بأن الله تعالى هو المتفرد بالخلق والرزق والتدبير، ولكنهم كانوا يناقضون أنفسهم ويعتقدون في أصنامهم أنها مؤثرة في الكون على جهة الاستقلال أو على جهة التأثير على قدرة الله، فغاية ما في تلك الأدلة إثبات أنهم يقرون بتلك المعاني، وليس فيها إثبات أنهم حققوا ذلك الإقرار ولم يتناقضوا.

وذكر أصحاب هذا الاعتراض شواهد شرعية وتاريخية كثيرة قصدوا من خلالها إثبات أن المشركين كانوا يعتقدون في أصنامهم أن لها قدرة وتأثيرًا تؤثر بها على جهة الاستقلال أو التأثير على قدرة الله.

وهذا الاعتراض غير صحيح، والجواب المستقيم عليه يكون بالجواب على جملة الشواهد التي ذكروها، وسنرجئ ذلك إلى حين مناقشة أدلتهم التي اعتمدوا عليها في اشتراط اعتقاد معنى من معاني الربوبية في العبادة حتى لا نقع في التكرار.

ولكننا سنشير في هذا الموضع إلى عدد من المعاني التي تكشف عن مواضع الخلل في ذلك الاعتراض، وذلك فيما يلي:

الأمر الأول: أن القرآن نقل عنهم على جهة الجزم والقطع بأنهم مقرون بأن الله تعالى متفرد في الخلق والرزق والتدبير والعزة، ولم ينكر عليهم أنهم ناقضوا هذا الإقرار أو صرحوا بإبطاله، وإنما كان إنكاره عليهم من جهة أنهم لم يلتزموا بمقتضاه ولم يحققوا متطلباته، فلا يصح أن ننتقل عما يدل عليه مسلك القرآن ودلالته حتى يثبت الدليل الدال على وقوعهم في الأفعال المناقضة لإقراراتهم تلك، والمعترضون على ذلك الدليل لم يقدموا أدلة صحيحة تسوغ انتقالنا عن ذلك المعنى الذي يدل عليه القرآن، فيجب أن نبقى عليه إلى أن يثبت الدليل الموجب للانتقال.

الأمر الثاني: إن المتأمل فيما ذكروه من شواهد يجد أكثرها متعلقًا بجملة توحيد الربوبية، فيجد فيها إثبات أن المشركين يعتقدون أن الملائكة بنات الله،

---

(١) انظر: جامع البيان في تأويل أي القرآن، الطبري (٢٠/ ١٥٨)، والوسيط في التفسير، الواحدي (٣/ ٥٧٠)، وتفسير القرآن، السمعاني (٤/ ٤٥٨).

أو أنهم كانوا ينكرون عددًا من صفاته سبحانه أو أنهم كانوا لا يقدرونه سبحانه حق قدره، وكل هذه المعاني لا أثر لها على ذلك الدليل؛ لأنه لا يقوم على أن المشركين كانوا مستقيمين في الربوبية، وإنما يقوم على أن المشركين كانوا يقرون بأن الله تعالى هو الخالق الرازق المدبر المهيمن على أحداث الكون، وإبطال هذا المعنى لا يكون بإثبات أن المشركين كانوا يعتقدون أن الملائكة بنات الله مثلًا، فإنه لا تعارض بين الأمرين حتى يزعم التناقض.

نعم؛ يصح الاعتراض بتلك المعاني على من يقول: إن المشركين كانوا مؤمنين بتوحيد الربوبية، هكذا بإطلاق، ولكن دليلنا لا يقوم على هذا المعنى ولا يدعيه.

الأمر الثالث: أما الشواهد التي ذكروا فيها أن المشركين ينسبون إلى أصنامهم النفع والضر والتأثير، فهي في كثير منها ليست مناقضة لأصل فكرة الدليل؛ لأنه ليس فيها أنها تفعل ذلك على جهة الاستقلال الذاتي ولا على جهة التأثير على إرادة الله تعالى، وغاية ما في كثير منها مجرد نسبة النفع والضر إلى الأصنام، ونحن لا ننكر ذلك، فلا شك أن بعض المشركين كانوا ينسبون إلى أصنامهم أصنافًا من النفع والضر، ولكن الشأن ليس في ذلك، وإنما في طبيعة تلك النسبة، هل ذلك النفع والضر ناشئ من التأثير الذاتي للأصنام أو من تأثيرها على قدرة الله أم من جهة إعطاء الله لها ذلك وخضوعها لقدرته وإرادته؟ فإن كان بالجهة الثانية فإنه لا ينقض الدليل ولا يبطله؛ لأن نسبة النفع والضر إليها بإذن الله وإعطائه لا ينافي تدبيره تعالى وهيمنته، وهذا ما سيأتي إثباته.

الأمر الرابع: على التسليم بأن في بعض الشواهد التي ذكروها ما يدل على أن كفار العرب يعتقدون في أصنامهم النفع والضر الذاتي الاستقلالي أو التأثيري على قدرة الله وإرادته، فإنه لا يوجد دليل يدل على أنهم يعتقدون ذلك الاعتقاد في كل أصنامهم.

فمن المعلوم أن أوثان الجاهلية لم تكن على درجة واحدة ولا على شكل واحد، وعبادتهم لها لم تكن على صورة واحدة، وإنما هي أصناف وأشكال، فلا يستقيم اعتراضهم ذلك حتى يثبتوا أن المشركين كانوا يعتقدون في كل أصنامهم أنها تؤثر بذاتها في الكون أو تؤثر على قدرة الله.

فإثبات وجود ذلك الاعتقاد عند المشركين في أصنامهم ليس مشكلًا على استقامة دليلنا؛ لأنه يقوم على أن الله وصف ما يعمله المشركون عند أصنامهم بالعبادة من غير إشارة إلى التفريق بين الأصنام التي يعتقدون فيها ذلك الاعتقاد والأصنام التي لا يعتقدون فيها ذلك.

فلو كان اعتقاد اتصاف المعبود بمعنى من معاني الربوبية شرطًا في مفهوم العبادة لتضمن النصوص الشرعية إشارة بينة إلى التفريق بين أصناف أصنامهم، ولكن ذلك غير موجود.

الأمر الخامس: أنه على التسليم بأن كفار العرب كانوا يعتقدون في كل أصنامهم أنها تؤثر بذاتها أو تؤثر على قدرة الله وإرادته، فإنه لا يوجد دليل على أنهم كانوا جميعًا يعتقدون ذلك الاعتقاد.

فمن المعلوم أن العرب في الجاهلية كانوا أصنافًا مختلفة في التعبدات ولديهم أشكال متنوعة جدًّا في تألههم، فكما أنه توجد بعض الشواهد التي تدل على أن لدى قدر منهم اعتقادًا في أصنامهم بأنها تضر وتنفع، فكذلك توجد شواهد تدل على أن بعضهم يعتقد أن الله تعالى مالك كل شيء وأكبر من كل شيء ومهيمن على كل شيء ومقدر لكل شيء.

ومن أظهر الشواهد على ذلك تلبية بعضهم في الحج، حيث يقولون: «لبيك، لا شريك لك إلا شريكًا هو لك، تملكه وما ملك»[1]، وقد بيَّن معناه ابن إسحاق فقال: «يوحد فيه بالتلبية، ثم يدخلون معه أصنامهم ويجعلون ملكها بيده ـ يقول الله ﷻ لمحمد ﷺ: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ۝١٠٦﴾ [يوسف: ١٠٦]»[2]، فبيَّن أن تلكم التلبية لا تقتضي معارضة لتدبير الله في الكون ولا لهيمنته.

ومن ذلك أن عبد المطلب لما رجع من أبرهة، أخذ بحلقة باب الكعبة، وقام معه نفر من قريش يدعون الله، ويستنصرونه على أبرهة وجنده، فقال عبد المطلب وهو آخذ بحلقة باب الكعبة:

لاهم إن العبد يمنع رحله فامنع حلالك

---

(١) السير والمغازي، ابن إسحاق (ص١٢٠).

(٢) المرجع السابق، الصفحة ذاتها، والسيرة النبوية، ابن هشام (١/ ٧٨).

لا يغلبن صليبهم ومحالهم غدوا محالك[1]

ومن ذلك ما في أشعارهم من الاعتراف بعلم الله وتقديره، يقول زهير بن أبي سلمى:

فلا تكتمن اللَّه ما في نفوسكم ليخفي ومهما يكتم اللَّه يعلم
يؤخر فيوضع في كتاب فيدخر ليوم الحساب أو يعجّل فينقم[2]

وكذلك قول النبي ﷺ عن شعر أمية بن أبي الصلت: «**إن كاد ليسلم**»[3]، وفي رواية عبد الرحمٰن بن مهدي: «**فلقد كاد يسلم في شعره**»[4]، قال النووي: «واستزاد من إنشاده لما فيه من الإقرار بالوحدانية والبعث»[5].

الدليل الخامس: الحكم بالشرك على الاتباع المطلق للهوى:

وذلك أن النصوص الشرعية دلت على أن من اتبع هواه اتباعًا مطلقًا من غير تقيد بشريعة ولا بدين بأنه اتخذه إلٰهًا مع الله، كما في قوله تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ﴿٤٣﴾﴾ [الفرقان: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَـٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الجاثية: ٢٣].

وقد اختلف العلماء في معنى هذه الآيات على قولين[6]:

القول الأول: أن المراد بها الرجل الذي جعل دينه ما يهواه، فكل ما هوي شيئًا ركبه وفعله، وهذا القول مروي عن ابن عباس وعن قتادة.

القول الثاني: أن المراد به الرجل الذي جعل تحديد معبوده قائمًا على ما يهواه ويحبه، فإن أحب أن يجعل حجرًا إلٰهًا له جعله، وإن أحب أن يجعل شجرة إلٰهًا جعلها، وهذا القول مروي عن ابن عباس وسعيد بن جبير وقتادة، قال ابن عباس في تفسير قوله: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الفرقان: ٤٣]

---

(١) السيرة النبوية، ابن هشام (١/ ٥٠).
(٢) شرح المعلقات العشر، الزوزني (١٤٢).
(٣) أخرجه مسلم، رقم (٦٠٢٤).
(٤) أخرجه مسلم، الرقم نفسه.
(٥) شرح صحيح مسلم (١٥/ ١٢).
(٦) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن، الطبري (٢١/ ٩٢) والبسيط في التفسير، الواحدي (٢٠/ ١٤٨).

قال: «كان الرجل يعبد الحجر الأبيض زمانا من الدهر في الجاهلية، فإذا وجد حجرًا أحسن منه يعبد الآخر ويترك الأول»[(١)].

والصحيح الذي يدل عليه كلام جمهور المفسرين أن المراد بتلك الآيات أن جنس الكفار لا يراعي الشريعة ولا أحكامها فلا يهوى شيئًا إلا فعله، ومن ذلك أنه قد يحدد ما يعبده على حسب هواه، وكلامهم يدل على أنها شاملة للحالة المعروفة عند بعض العرب من أنهم يعبدون من الأحجار ما يهوونه ويرغبون فيه من غير حجة ولا اعتقاد ولا مسوغ، يقول ابن جرير: «يعني تعالى ذكره: ﴿أَرَءَيْتَ﴾ يا محمد ﴿مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ﴾ شهوته التي يهواها؛ وذلك أن الرجل من المشركين كان يعبد الحجر، فإذا رأى أحسن منه رمى به، وأخذ الآخر يعبده، فكان معبوده وإلٰهه ما يتخيره لنفسه»[(٢)]، ويقول في الآية الثانية: «وأولى التأويلين في ذلك بالصواب قول من قال: معنى ذلك: أفرأيت يا محمد من اتخذ معبوده هواه، فيعبد ما هوي من شيء دون إلٰه الحق الذي له الألوهة من كل شيء؛ لأن ذلك هو الظاهر من معناه دون غيره»[(٣)].

ويقول مكي بن أبي طالب: «قال تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾؛ أي: جعل إلٰهه ما يشتهي ويهوى من غير حجة ولا برهان على اتخاذه إياه إلٰهًا، كان الرجل من المشركين يعبد الحجر، فإذا رأى أحسن منه رمى به، وأخذ الآخر فعبده»[(٤)]، ويقول الواحدي: «هو أنهم كانوا يعبدون شيئًا حجرًا أو ما كان فإذا رأوا حجرًا أحسن طرحوا الأول وعبدوا الأحسن فهم يعبدون ما تهواه أنفسهم»[(٥)]، ويقول السمعاني: «قوله تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ قال أهل التفسير: كان من اتخاذهم أهواءهم آلهتهم أن الواحد منهم كان يعبد الحجر، فإذا رأى حجرًا أحسن منه طرح الأول، وأخذ الثاني

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره، رقم (١٥١٩٩).

(٢) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١٧/ ٤٥٩).

(٣) المرجع السابق (٢١/ ٩٢).

(٤) الهداية إلى بلوغ النهاية (٨/ ٥٢٢٨).

(٥) الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (١/ ٧٨٠).

وعبده»[1]، ويقول العز بن عبد السلام: «﴿إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ لا يهوى شيئًا إلا ركبه، أو يعبد ما يهواه ويستحسنه، كان أحدهم يعبد الحجر، فإذا رأى أحسن منه رماه وعبد الآخر، أو أرأيت من ينقاد لهواه انقياده لإلٰهه ومعبوده»[2].

ووجه الشاهد من هذا التقرير على أن مفهوم العبادة لا يشترط فيه اعتقاد معنى من معاني الربوبية في المعبود استقلالًا أو تأثيرًا على قدرة الله: أن الله تعالى حكم على من جعل هواه مرجعه في تحديد ما يختاره ويفعله، ومصدرًا له في تحديد إلٰهه الذي يعبده بأنه واقع في العبادة لهواه وجاعل هواه إلٰهًا له.

وذلك أن بعض العرب غلب عليهم الهوى وأولعوا بعبادة الأحجار واستخفوا بشأن العبادة، فطفقوا يحددون آلهتهم بناء على رغباتهم وما يميلون إليه، وليس بناء على أدلة وبراهين تسوغ لهم فعله ذلك، وأضحى انتقالهم من إلٰه إلى إلٰه ليس راجعًا إلى الضر والنفع وإنما إلى الجمال والحسن، ومع ذلك جعل الله فعلهم ذلك داخلًا في العبادة لغيره، وجعله داخلًا في عبادة الهوى.

فهذا النوع من الآيات من حيث الأصل ليس شاملًا لكل أنواع الأصنام وليس المقصود به كل أصناف العبادات التي يقوم بها المشركون عند أصنامهم، وإنما ظاهر كلام المفسرين من الصحابة ومن بعدهم أن المقصود به أصالة من كان تحديد أصنامه مبنيًّا على الرغبة والهوى وليس على التجربة أو نحوها.

ونحن لا ننكر أن اتباع الهوى مراتب متفاوتة، بعضها كفر أكبر وبعضها ليس كذلك، ولكننا في هذه الآيات نتحدث عن مرتبة منه، وهي داخلة في مدلول الآية من باب أولى، فالاستدلال بالآيات ليس قائمًا على أن كل اتباع للهوى كفر أكبر، وإنما هو قائم على أن بعض صور اتباع الهوى شرك أكبر.

فدلالة هذا الدليل إذن قائمة على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن من العرب من كان يحدد أصنامه بهواه المجرد، بناء على رغبته وما تهواه نفسه من الجمال والحسن.

---

(١) تفسير القرآن (٤/ ٢١).

(٢) تفسير القرآن العزيز (٣/ ١٧٧).

المقدمة الثانية: أن الله سمى هواهم ذلك إلٰهًا، وسمى الأصنام التي حددوها بهواهم آلهة، وحكم على ما فعلوه بأنه عبادة.

فإن قيل: إن عبادة الأصنام كلها لا تخرج عن اتباع الهوى، فإن المشركين أعرضوا عن الحجج البينة واتبعوا أهواءهم، فاتباع الهوى لا يعني أنهم لم يعتقدوا في أصنامهم أنها متصفة بصفات الربوبية استقلالًا أو تأثيرًا في قدرة الله وإرادته.

قيل: نحن لا ننكر أن المشركين كانوا متبعين لأهوائهم، ولكن بحثنا ليس في توصيف حال المشركين من حيث الجملة، وإنما في تحديد المراد من تلك الآيات، وإثبات أنها تتحدث عن حالة مخصوصة من أحوال الشرك وعبادة الأوثان، وهي: من كان يعتمد في تحديدها على مجرد هواه وما يرغبه وتميل إليه نفسه كما توارد على ذلك جمهور المفسرين.

وإن قيل: إن تحديد الأصنام بناء على الهوى المجرد ولأجل الجمال والحسن لا يعني ضرورة عدم اشتراط معنى من معاني الربوبية في المعبود؛ فليس في تلك النصوص إلا أنهم كانوا يحددون آلهتهم ومعبوداتهم بناء على أهوائهم، فيكون معنى تلك النصوص: أن أولئك العرب كانوا يحددون الأصنام التي تتصف بصفات الربوبية بناء على أهوائهم ورغباتهم.

قيل: إن هذا الفهم بعيد جدًّا؛ لأن ظاهر تلك النصوص يدل دلالة ظاهرة على أن سبب انتقالهم عن أصنامهم إنما هو الجمال والحسن، فلو كانوا يعتقدون في صنمهم الأول أنه يؤثر في الكون ذاته أو يؤثر في قدرة الله وإرادته أو أنه يرمز لما هو كذلك لما رموا به وانتقلوا إلى صنم آخر لأجل جماله وحسنه فقط، فالمعنى المؤثر عندهم في اتخاذ الإلٰه ليس هو القوة والضعف والنفع والضر وإنما هو الجمال والحسن.

بل إن حالهم أقرب إلى السخف والاستخفاف بأمر العبادة، ومع ذلك حكم الله على أفعالهم بأنها داخلة في مفهوم العبادة واتخاذ الآلهة من دونه، فكيف بمن كان جادًّا في تعلقه بالأصنام والأحجار يعتكف عندها ويذبح لها ويعلق آماله بها؟!

الدليل السادس: الحكم بالشرك على من اتبع المشرع من دون الله مع اعتقاده بأنه ليس مستقلا بالتشريع:

وذلك أن النصوص الشرعية حكمت على من وضع تشريعًا يحكم به تصرفاته وحياته من غير اعتماد على أمر الله ورسوله بأنهم أرباب وآلهة باطلة، وحكمت على من اتبعهم بأنهم واقعون في الشرك به سبحانه، ولم تفرق النصوص الشرعية بين التشريع الذي يُدّعى فيه أن المشرع يملك حق التشريع استقلالًا من دون الله وبين التشريع الذي يُدّعى فيه أن الله تعالى أمر به وأنه تعالى يرضى فعله وأنه تابع لإرادة الله ومشيئته، وإنما حكمت على جميع تلك الأحوال بالشرك والعبادة لغير الله.

ومن أكثر الأصناف التي جاء ذلك الحكم في حقهم مشركو العرب ومشركو اليهود والنصارى.

أما مشركو العرب فقد قال الله فيهم: ﴿وَقَالُواْ هَٰذِهِۦٓ أَنْعَٰمٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَآ إِلَّا مَن نَّشَآءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَٰمٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَٰمٌ لَّا يَذْكُرُونَ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا ٱفْتِرَآءً عَلَيْهِ ۚ سَيَجْزِيهِم بِمَا كَانُواْ يَفْتَرُونَ ﴿١٣٨﴾ وَقَالُواْ مَا فِى بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلْأَنْعَٰمِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِنَا ۖ وَإِن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَآءُ ۚ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿١٣٩﴾﴾ [الأنعام: ١٣٨، ١٣٩].

يقول ابن جرير الطبري في بيان المراد من هذه الآيات: «هذا خبر من الله تعالى ذكره عن هؤلاء الجهلة من المشركين أنهم كانوا يحرمون ويحللون من قِبل أنفسهم من غير أن يكون الله أذن لهم بشيء من ذلك، يقول تعالى ذكره: وقال هؤلاء العادلون بربهم من المشركين جهلًا منهم، لأنعام لهم وحرث: هذه أنعام، وهذا حرث حجر؛ يعني: بالأنعام والحرث ما كانوا جعلوه لله ولآلهتهم التي قد مضى ذكرها في الآية قبل هذه»[1].

ثم قال: «القول في تأويل قوله تعالى: ﴿وَأَنْعَٰمٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَٰمٌ لَّا يَذْكُرُونَ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا ٱفْتِرَآءً عَلَيْهِ ۚ سَيَجْزِيهِم بِمَا كَانُواْ يَفْتَرُونَ ﴿١٣٨﴾﴾، يقول تعالى ذكره: وحرم هؤلاء الجهلة من المشركين ظهور بعض أنعامهم، فلا

(١) جامع البيان في تأويل آي القرآن (٩/ ٥٧٧).

يركبون ظهورها، وهم ينتفعون برسلها ونتاجها، وسائر الأشياء منها غير ظهورها للركوب، وحرموا من أنعامهم أنعامًا أخر، فلا يحجون عليها ولا يذكرون اسم الله عليها إن ركبوها بحال، ولا إن حلبوها ولا إن حملوا عليها»[(١)].

ثم بيَّن الله تعالى أن المشركين لم يدَّعوا أنهم يملكون حق التشريع من تلقاء أنفسهم، وإنما ادّعوا أن الله أمرهم بذلك وشرعه لهم، فنسبوا فعلهم إلى الله افتراءً عليه تعالى واستدلالًا على صحته ومشروعيته، يقول الطبري: «وأما قوله: ﴿ٱفۡتِرَآءً﴾ على الله، فإنه يقول: فعل هؤلاء المشركون ما فعلوا من تحريمهم ما حرموا، وقالوا ما قالوا من ذلك، كذبًا على الله، وتخرُّصًا الباطل عليه؛ لأنهم أضافوا ما كانوا يحرمون من ذلك على ما وصفه عنهم جلَّ ثناؤه في كتابه إلى أن الله هو الذي حرمه، فنفى الله ذلك عن نفسه، وأكذبهم، وأخبر نبيّه والمؤمنين أنهم كذبة فيما يزعمون»[(٢)].

ويقول ابن كثير: «﴿ٱفۡتِرَآءً عَلَيۡهِۚ﴾؛ أي: على الله، وكذبًا منهم في إسنادهم ذلك إلى دين الله وشرعه؛ فإنه لم يأذن لهم في ذلك ولا رضيه منهم»[(٣)].

ويقول ابن الجوزي: «في قوله تعالى: ﴿ٱفۡتِرَآءً عَلَيۡهِۚ﴾ قولان: **أحدهما**: أن ذكر أسماء أوثانهم وترك ذكر الله! هو الافتراء. **والثاني**: أن إضافتهم ذلك إلى الله تعالى، هو الافتراء لأنهم كانوا يقولون: هو حرّم ذلك»[(٤)].

والافتراء على الله في التشريع يأتي على معنيين:

المعنى الأول: أن كفار العرب يعتقدون أنهم يملكون حق التشريع مع الله وأنهم منفصلون عن الله في التشريع، ولكنهم افتروا على الله ونسبوا إليه تشريعاتهم، فهم يعلمون في أنفسهم أن الله لم يفوضهم، ولكنهم كذبوا ونسبوا تشريعهم إلى الله.

---

(١) المرجع السابق (٩/ ٥٨١).
(٢) المرجع السابق (٩/ ٥٨١ ـ ٥٨٣).
(٣) تفسير القرآن العظيم (٣/ ٣٤٦).
(٤) زاد المسير في علم التفسير (٣/ ١٣٢).

والمعنى الثاني: أن كفار العرب لا يعتقدون أنهم منفصلون عن الله ولا أنهم يملكون حق التشريع معه، ولكنهم شرعوا تشريعات من تلقاء أنفسهم بحجة أن الله يحبها ويرضاها وأنها تمثل دينه وشرعه، بغير دليل منهم ولا بيِّنة.

فكلا المعنيين فيهما كذب وافتراء على الله، والصحيح أن الكذب الذي وقع من كفار العرب وبني إسرائيل الذين كانوا في زمن النبي ﷺ هو المعنى الثاني، وهو الذي تدل عليه تفسيرات جماهير المفسرين، فإنهم تواردوا على القول بأن الله تعالى حكم عليهم بالافتراء لأنهم نسبوا إليه تشريعهم ظنًّا وتخرُّصًا من غير دليل ولا بينة، ولم يذكروا أنهم كانوا يرون أنفسهم يكذبون على الله، وأنهم يملكون حق التشريع وأنهم منفصلون عن الله في ذلك.

فلو كانوا واقعين في الافتراء بالمعنى الأول لكان التنبيه عليه أوجب من غيره لأنه أعظم كفرًا وأشنع انحرافًا.

وأما الافتراء بالمعنى الأول فهو غير مراد، والعرب ليسوا في حاجة إلى أن يقعوا في الكذب الذي بذلك المعنى، فإن الغالب أنه لا يدعيه أحد إلا وهو يخشى من غيره أن يعترض عليه أو نحو ذلك، فلم تكن العرب في حاجة إلى أن تدعي لنفسها امتلاك حق من حقوق الربوبية الخاصة بالله، ثم تدلس وتظهر خلاف ذلك، وإنما الحقيقة أن العرب في زمن النبي عليه السلام كانوا يعتقدون أن ما شرعوه لا ينافي ما يحبه الله ويرضاه من غير بينة ولا برهان على ذلك، ولهذا ينسبونه إليه تعالى.

فصورة المسألة إذن في أناس لم يدعوا أنهم يملكون حق التشريع من دون الله، وإنما كانوا يعتقدون أن الله فوضهم أو يرضى ما يصدر منهم من أحكام.

والله تعالى أكذبهم في نسبة تشريعهم إليه سبحانه، ولم يكن تكذيب الله لهم في أنهم أظهروا عدم امتلاكهم لحق التشريع مع أنهم يعتقدون امتلاكه، وتكذيبهم في هذا الأمر أولى لو كانوا واقعين فيه.

فالله تعالى لا يقول: إن المشركين مفترون على الله لأنهم ينسبون إليه

شيئًا وهم في أنفسهم كاذبون لأنهم يظهرون خلاف الحقيقة، وإنما يقول: إن المشركين مفترون على الله لأنهم نسبوا إليه شيئًا بغير دليل ولا برهان، وهناك فرق كبير بين المعنيين كما سبق بيانه.

ومما يدل على أن كفار العرب لم يكونوا يعتقدون أنهم منفصلون عن الله في تشريعاتهم وأنهم يكذبون عليه تعالى، وإنما كانوا يعتقدون أنهم يشرعون ما يحبه الله ويرضاه وأنهم يحققون مراده ومشيئته ظنًّا منهم وتخرصًا أن الله طالبهم بالدليل على صحة دعواهم، وذكر أن بعضهم قد يشهد بذلك، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَ هَٰذَاۖ فَإِن شَهِدُواْ فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْۚ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ وَهُم بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١٥٠﴾﴾ [الأنعام: ١٥٠]، يقول ابن عطية: «ومعنى هذه الآية: قل هاتوا شهداءكم على تحريم الله ما زعمتم أنه حرمه، ثم قال الله تعالى لنبيِّه ﷺ: ﴿فَإِن شَهِدُواْ﴾؛ أي: فإن افترى لهم أحد وزور شهادة أو خبرا عن نبوة ونحو ذلك، فتجنب أنت ذلك ولا تشهد معهم»[(١)].

ومما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَاۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الأعراف: ٢٨] فهذه الآية تدل على أنهم يرون أنهم متبعون لما أمر الله به من التشريعات، ولا يرون أنهم يملكون حق التشريع من دونه تعالى، إذ لو كانوا يعتقدون أنهم منفصلون عن الله تعالى لما ذكروا في تبرير قولهم أن الله أمرهم به، ولنبَّه القرآن على أنهم كاذبون في دعواهم تلك، وأنهم في حقيقة أمرهم يعتقدون أنهم يملكون حق التشريع.

ومما يدل على أن العرب لا يعتقدون أنهم منفصلون عن الله وأنهم يملكون حق التشريع استدلالهم بالقدر على تسويغ تشريعهم كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَآ

(١) المحرر الوجيز (٢/ ٣٦٠).

ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍۚ كَذَٰلِكَ فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۚ فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٣٥﴾﴾ [النحل: ٣٥].

وأما مشركو أهل الكتاب، فقد قال الله تعالى عنهم: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة: ٣١]، وقد جاء عن عدد من الصحابة كحذيفة بن اليمان وابن عباس، وعدد من التابعين وغيرهم كالضحاك بن مزاحم والحسن البصري والسدي تفسير اتخاذ الأرباب في هذه الآية بأنه طاعتهم في التشريع من دون الله[1]، وتوارد على ذلك المفسرون بما يشبه الإجماع بينهم.

وجاء في حديث عدي بن حاتم الطائي التفسير ذاته، قال: «أتيت رسول الله ﷺ وفي عنقي صليب من ذهب، فقال: «**يا عدي اطرح هذا الوثن من عنقك**» [ص: ٤١٨] قال: فطرحته وانتهيت إليه وهو يقرأ في سورة براءة، فقرأ هذه الآية: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١] قال: قلت: يا رسول الله إنا لسنا نعبدهم، فقال: «**أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه، ويحلون ما حرم الله فتحلونه؟**»، قال: قلت: بلى. قال: «**فتلك عبادتهم**»»[2].

ومن المعلوم أن الأحبار والرهبان لم يكونوا يدَّعون أن لهم حق التشريع من دون الله، وأنهم يشاركون الله في ذلك، وإنما كانوا يحرفون دين الله المنزل وينسبون تشريعاتهم إلى دين الله، ويدعون أن تحليلهم وتحريمهم داخل فيما يحبه الله ويرضاه، وأن الله تعالى فوضهم، ومع ذلك حكم الله عليهم بأنهم أرباب وآلهة، فقد جاء في سفر التثنية: «إذا عسر عليك أمر في القضاء بين دم ودم، أو بين دعوى ودعوى، أو بين ضربة وضربة من أمور الخصومات في أبوابك، فقم واصعد إلى المكان الذي يختاره الرب إلٰهك.

(١) انظر أقوالهم في: تفسير الطبري (١١/٤٠٩ ـ ٤١١).

(٢) أخرجه الترمذي، رقم (٣٠٩٥)، والطبري في تفسيره (١١/٤١٧)، واللفظ له.

٩ ـ واذهب إلى الكهنة اللاويين وإلى القاضي الذي يكون في تلك الأيام، واسأل فيخبروك بأمر القضاء.

١٠ ـ فتعمل حسب الأمر الذي يخبرونك به من ذلك المكان الذي يختاره الرب، وتحرص أن تعمل حسب كل ما يعلمونك.

١١ ـ حسب الشريعة التي يعلمونك والقضاء الذي يقولونه لك تعمل. لا تحد عن الأمر الذي يخبرونك به يمينًا أو شمالًا»[١].

وجاء في الإنجيل أن عيسى قال لبطرس: «وأعطيك مفاتيح ملكوت السماوات، فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطًا في السماوات، وكل ما تحله في الأرض يكون محلولًا في السماء»[٢]، وما جاء فيه أنه قال لتلاميذه: «الحق أقول لهم، كل ما تربطونه على الأرض يكون مربوطًا في السماء، وكل ما تحلونه على الأرض يكون محلولًا في السماء»[٣].

ويعتقد النصارى أن التفويض الإلٰهي ينقل إلى البابوات عبر القرون، وحكموا على البابوات بأنهم معصومون في أحكامهم بعصمة الله لهم، ففي مجمع جلقيدونية الذي عقد سنة ٤٥١م صرح بعض البابوات فقال: «قيل لبطرس: «سأعطيك مفاتيح ملكوت السمٰوات»، فمن المؤكد أن حق ممارسة هذا السلطان قد انتقل أيضًا إلى باقي الرسل، وامتد التأسيس الذي نشأ من هذا الوعد إلى جميع أمراء الكنيسة»[٤]، وجاء في التعليم الكاثوليكي: «إن الحبر الروماني عندما يتكلم بسلطانه التعليمي الأعلى من على السدة؛ أي: عندما يمارس وظيفته كراعٍ ومعلم لجميع المسيحيين، فيعلن بقرار مطلق بسلطانه الرسولي الأعلى أنّ عقيدة ما في الإيمان أو الأخلاق يجب اعتناقها من قبل الكنيسة جمعاء، فإنه يمتنع بفضل الكون الإلٰهي الذي وعد به في

---

(١) التوراة، سفر التثنية (١٧: ٩ ـ ١١).

(٢) إنجيل متى (١٦: ١٩).

(٣) إنجيل متى (١٨: ١٨).

(٤) دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة الأب جان كمني (ص١٣٤)، بواسطة: الطائفة الكاثوليكية، محمد الزيلعي (ص١٢٨).

شخص القديس بطرس بالعصمة التي شاء الفادي الإلٰهي أن يمد بها كنيسته لكي تحدد تحديدًا مطلقًا التعليم المتعلق بشؤون الإيمان والأخلاق»[١].

ومحصل الكلام السابق أن النصوص الشرعية تدل على أن الله تعالى حكم على من شرع من دونه وهو يعتقد أنه خاضع له وأن تشريعه الذي جاء به من عند نفسه داخل فيما يحبه ويرضاه سبحانه بأنه اتُخِذ ربًا وإلهًا، وحكم على من اتبعه على تشريعه ذلك وأطاعه فيه بأنه واقع في عبادة غيره الله.

فعلى القول بأن التشريع يدخل في معنى الربوبية، فإن مقتضى ذلك الحكم أن الله تعالى حكم على من ادعى أن مخلوقًا يتصف بصفة من صفات الربوبية ـ التشريع ـ بالشرك مع أنه يعتقد أن ذلك الاتصاف إنما هو بإذن الله، وأن الله هو من أعطاه الإذن بذلك، وأنه يحب فعله ويرضاه، وحكم أيضًا على من مارس التشريع من دونه مع دعواه بأن الله أعطاه ذلك الحق، وأنه سبحانه يحب فعله بأنه جعل نفسه ربًّا معه وإلٰهًا للعباد سواه.

فالله تعالى إذن حكم على من ادعى أن مخلوقًا يتصف بمعنى من معاني الربوبية لا على جهة الاستقلال الذاتي ولا على جهة التأثير على قدرة الله، وإنما على جهة الخضوع له سبحانه والتفويض منه بأنه واقع في الشرك المنافي للتوحيد.

وثبوت هذا المعنى يدل دلالة ظاهرة على أن مفهوم العبادة لا يشترط فيه اعتقاد اتصاف المعبود بمعنى من معاني الربوبية على جهة الاستقلال الذاتي أو على جهة التأثير على قدرة الله وإرادته، إذ لو كان ذلك شرطًا لما صح أن يحكم على تلك الصورة من التشريع بالشرك.

ومقتضى هذا التقرير أن من اتخذ صنمًا يعبده من دون الله ونسب إليه معاني الربوبية ـ الضر والنفع ـ وادعى أن الله أعطاه تلك الأمور وفوضها إليه ولا يقول: إن ذلك الصنم ينفع ويضر بنفسه ولا يؤثر على قدرة الله وإرادته فإنه يعد واقعًا في الشرك وعبادة غير الله تعالى.

---

(١) المسيحية في عقائدها (ص٣٤٤).

فدلالة هذا الدليل إذن قائمة على ثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى: أن المشركين ـ مشرعين وأتباعًا ـ وقعوا في ادعاء معنى من معاني الربوبية وهو التشريع من دون الله.

المقدمة الثانية: أن المشرعين وأتباعهم لم يدعوا أن لهم حق التشريع من دون الله، ولا أنهم مستقلون عن الله في التشريع، وإنما هو تشريع يحبه الله ويرضاه وجاء بتفويض منه سبحانه.

المقدمة الثالثة: أن الله حكم عليهم بالشرك وعبادة غيره في فعلهم ذلك مع أنهم لا يعتقدون أن أحدًا مستقل بالتشريع من دون الله.

فإن قيل: إن التشريع داخل في الربوبية فمن شرع فقد نازع الله في ربوبيته، ولهذا جعل الله الأحبار والرهبان أربابًا ولم يجعلهم آلهة، وهذا دليل على أن مفهوم العبادة لا بد فيه من اعتقاد معنى من معاني الربوبية في المعبود.

قيل: إن هذا الاعتراض فيه سوء فهم لدلالة الدليل وفكرته الأصلية، وزيادة في البيان يقال: إن المشرع من دون الله لا يخلو من حالين:

الحال الأول: أن يشرع وهو يدعي لنفسه أنه يملك حق الاستقلال بالتشريع.

الحال الثاني: أن يشرع وهو لا يدعي لنفسه حق الاستقلال بالتشريع، وإنما يدعي أن الله فوضه في ذلك أو أذن له.

ودلالة الدليل قائمة على الاستدلال بالحال الثاني وليس بالحال الأول، فنحن لا نقول: إن الله تعالى حكم بالشرك على من ادعى لمخلوق أو لنفسه أنه يملك حق التشريع من دون الله، وإنما نقول: إن الله حكم بالشرك على من ادعى لمخلوق أو لنفسه أن الله فوضه في التشريع من دون الله.

وأما تسمية الله تعالى لهم أربابًا، فيقال: إن الرب يطلق في القرآن ويراد به في مواضع متعددة معنى الإلٰه، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ

بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُولُواْ ٱشۡهَدُواْ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [آل عمران: ٦٤]، وكما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأۡمُرَكُمۡ أَن تَتَّخِذُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرۡبَابًاۗ أَيَأۡمُرُكُم بِٱلۡكُفۡرِ بَعۡدَ إِذۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [آل عمران: ٨٠]، ومنه قول ﷺ في سؤال الملكين في القبر: «**من ربك**»؛ أي: من معبودك.

ثم على التسليم بأن القرآن إنما استعمل لفظ الرب لأن ذلك الشرك في الربوبية، فإن أولئك الأقوام لم يدعوا أنهم يملكون حق التشريع من دون الله، وإنما غاية ما عندهم الادعاء بأنهم تابعون لما يحبه الله ويرضاه.

الدليل السابع: الإخبار عن الكفار بأن أصل ضلالهم يرجع إلى أنهم ساووا بين الله وبين خلقه:

وذلك أن الله تعالى أخبر عن بعض الكفار أنهم جعلوا أصل انحرافهم راجعًا إلى أنهم يساوون بين الله وبين عظمائهم كما في قوله تعالى: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذۡ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الشعراء: ٩٧، ٩٨].

والتسوية هنا جاءت مطلقة لم تقيد بنوع مخصوص، ومعنى ذلك أن كل تسوية بين الله وبين خلقه فهي داخلة في الشرك وعبادة غير الله، فمن ساوى بين الله وبين أحد من خلقه في الحب فهو واقع في الشرك، ومن ساوى بين الله وبين خلقه في الطاعة فهو واقع في الشرك، ومن ساوى بين الله وبين أحد من خلقه في التعظيم فهو واقع في الشرك، ومن ساوى بين الله وبين أحد من خلقه في الخلق فهو واقع في الشرك، ومن ساوى بين الله وبين أحد من خلقه في تدبير الكون فهو مشرك، والمساواة في كل معنى بحسبه.

والمتأمل في كلام المفسرين يجد أن عباراتهم في تفسير المساواة المذكورة في الآية متنوعة، فمنهم من ذكر أنها في العبادة، ومنهم من ذكر أنها في الطاعة، ومنهم من ذكر أنها في التعظيم، ومنهم من ذكر مطلق المساواة، ولم يذكر أحد منهم أن ذلك لا يكون إلا باعتقاد معنى من معاني الربوبية في المخلوق استقلالًا أو تأثير في ذات الله.

ومن ذكر منهم العبادة، فإنه يجب أن نفسر مراده بما فسر به مفهوم

العبادة في كلامه الآخر، ولا يجوز لنا أن نفسرها بما نراه نحن في معنى العبادة.

يقول مقاتل بن سليمان: «﴿إِذْ نُسَوِّيكُم﴾؛ يعني: نعدلكم - يا معشر الشياطين - برب العالمين في الطاعة فهذه خصومتهم»[1].

ويقول الطبري: «يقول الغاوون للذين يعبدونهم من دون الله: تالله إن كنا لفي ذهاب عن الحق حين نعدلكم برب العالمين فنعبدكم من دونه. **وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل**»[2]، وقد بيَّن الطبري مراده بالعبادة فقال: «تأويل قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ لك اللَّهُمَّ نخشع ونذل ونستكين إقرارًا لك يا ربنا بالربوبية لا لغيرك... وإنما اخترنا البيان عن تأويله بأنه بمعنى نخشع ونذل ونستكين، دون البيان عنه بأنه بمعنى نرجو ونخاف، وإن كان الرجاء والخوف لا يكونان إلا مع ذلة؛ لأن العبودية عند جميع العرب أصلها الذلة»[3]، وقال ملخصًا معنى العبادة عنده: «قد دللنا فيما مضى من كتابنا هذا على أن معنى العبادة الخضوع لله بالطاعة والتذلل له بالاستكانة»[4].

وقال عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ [النساء: ٣٦] موضحًا الفرق بين العبادة والربوبية: «يعني بذلك جلَّ ثناؤه: وذلوا لله بالطاعة، واخضعوا له بها، وأفردوه بالربوبية، وأخلصوا له الخضوع والذلة، بالانتهاء إلى أمره، والانزجار عن نهيه، ولا تجعلوا له في الربوبية والعبادة شريكًا تعظمونه تعظيمكم إياه»[5].

وظاهر كلام الطبري أنه ينقل الإجماع على تفسير التسوية بالعبادة، ومقتضى هذا أن المفسرين مجمعون على أن المراد بالتسوية في تلك الآية التسوية بين الله تعالى في الاستكانة والتذلل والطاعة.

(١) تفسير مقاتل بن سليمان (٣/ ٢٤٧).
(٢) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١٧/ ٥٩٩).
(٣) المرجع السابق (١/ ١٥٩).
(٤) المرجع السابق (١/ ٣٨٥).
(٥) المرجع السابق (٧/ ٥).

ويقول الواحدي: «قالوا ـ يعني: الغاوين ـ ﴿وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ ﴿٩٦﴾﴾ مع معبوديهم ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ والله ما كنا إلا في ضلال حيث سويناكم بالله فأعظمناكم وعدلناكم به»[1]، وذكر في سورة الأنعام أن مساواة المشركين كانت في العبادة، وسيأتي ذكره.

ويقول القرطبي: «﴿إِن كُنَّا لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾﴾؛ أي: في خسارة وتبار وحيرة عن الحق بينة إذا اتخذنا مع الله آلهة فعبدناها كما يعبد؛ وهذا معنى قوله: ﴿إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾؛ أي: في العبادة»[2]، وقد بيَّن مراده بالعبادة فقال: «العبادة: الطاعة والتذلل»[3] وعلى هذا فالمراد بالتسوية أنهم ساووا بين الله وبين بعض خلقه في الطاعة والتذلل.

وأما العز بن عبد السلام فقد صرح بأن المراد بالتسوية هنا التسوية في العبادة بخصوصها ولا يراد بها التسوية في الربوبية، حيث يقول: «العدل التسوية؛ أي: لا تسووا بالله شيئًا في العبادة والمحبة، فإنهم عبدوا الأصنام كعبادته وأحبوها كحبه، ولذلك قالوا في النار: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾، وما سووهم به إلا في العبادة والمحبة دون أوصاف الكمال ونعوت الجلال»[4].

ويقول ابن كثير: «ويقولون وقد عادوا على أنفسهم بالملامة: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾؛ أي: نجعل أمركم مطاعًا كما يطاع أمر رب العالمين، وعبدناكم مع رب العالمين»[5]، فقد ذكر الطاعة وهي فرد من أفراد العبادة، وعرَّف العبادة في الشرع فقال: «عبارة عما يجمع كمال المحبة والخضوع والخوف»[6]، فيكون معنى تلك الآية: المساواة بين الله وخلقه في كمال المحبة والخضوع والخوف.

---

(١) الوجيز (٣/ ٣٥٧).
(٢) الجامع لأحكام القرآن (١٣/ ١١٥).
(٣) المرجع السابق (١/ ١٤٥).
(٤) الإشارة والإيجاز إلى أنواع المجاز (ص٥٥).
(٥) تفسير القرآن العظيم (٦/ ١٠٥).
(٦) المرجع السابق (١/ ١٣٤).

ويقول السمين الحلبي: «قوله تعالى: ﴿إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾؛ أي: نعدلكم به، فنجعلكم سواءً في العبادة»[(١)]، وهو قد بيَّن معنى العبادة عنده فقال: «قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾؛ أي: نذل ونخضع، والعبودية: إظهار التذلل، والعبادة أبلغ لأنها غاية التذلل»[(٢)]، فيكون معنى كلامه: أن المشركين ساووا غير الله بالله في التذلل والخضوع.

ويقول الخازن: «أي: نعدلكم برب العالمين، فنعبدكم»[(٣)]، وهو قد بيَّن معنى العبادة عنده فقال: «والعبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل، وسمي العبد عبدًا لذلته وانقياده»[(٤)]، فيكون معنى كلامه: أن المشركين يساوون غير الله بالله في غاية الخضوع والتذلل.

ويقول السمرقندي: «﴿إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾؛ يعني: نطيعكم كما يطيع المؤمنون أمر الله ﷻ»[(٥)].

ومحصل دلالة هذه الآية على مفهوم العبادة أن الله تعالى جعل مطلق المساواة بين الله وبين خلقه داخلًا في مفهوم الشرك والعبادة لغيره، ولم يقيد بذلك باعتقاد معنى من معاني الربوبية في المخلوق استقلالًا أو تأثيرًا في قدرة الله، وقد توارد كلام المفسرين على تأكيد هذا الإطلاق وعدم اعتبار ذلك القيد، ومقتضى هذا أن العبادة هي إفراد الله بما يستحقه من معاني الذل والخضوع والربوبية أيضًا، وأن الشرك مساواة غير الله بالله فيما يجب أن يكون خاصًّا بالله تعالى، ومن ذلك غاية الذل والخضوع مع المحبة التي هي حقيقة العبادة.

وقد ذكر الله تعالى هذا المعنى عن الكفار في عدد من المواضع، ومن ذلك مساواة المشركين بين الله وبين أصنامهم في المحبة، كما قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]،

---

(١) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ (٢/ ٢٤٢).
(٢) المرجع السابق (٣/ ٢٠).
(٣) لباب التأويل (٥/ ١٢١).
(٤) المرجع السابق (١/ ٢٢).
(٥) بحر العلوم (٢/ ٥٦٠).

ومع اختلاف المفسرين في تحديد المراد من قوله: ﴿كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ على قولين مشهورين، إلا أن أقوالهم تواردت على تفسير محبة المشركين بأصنامهم بالتسوية المطلقة في معنى المحبة ذاتها من غير مراعاة للسبب الدافع لها هل هو اعتقاد الربوبية أو غيره، أو ببيان مقتضياتها وآثارها من غير ربط لذلك بالربوبية.

فممن فسرها بمطلق التسوية في معنى المحبة الزجاج حيث يقول: «وقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾؛ أي: يسوون بين هذه الأوثان وبين الله عَزَّ وَجَلَّ في المحبة»[1]، ويقول البغوي: «﴿يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾؛ أي: يحبون آلهتهم كحب المؤمنين الله، وقال الزجاج: يحبون الأصنام كما يحبون الله لأنهم أشركوها مع الله فسووا بين الله وبين أوثانهم في المحبة»[2]، ويقول ابن عطية: «ومعنى كحبهم؛ أي: يسوون بين محبة الله ومحبة الأوثان»[3].

وممن فسر المحبة بمقتضياتها وآثارها الزمخشري، حيث يقول: «﴿كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ كتعظيم الله والخضوع له»[4]، ويقول الرازي: «أما قوله تعالى: ﴿يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ فاعلم أنه ليس المراد محبة ذاتهم فلا بد من محذوف، والمراد يحبون عبادتهم أو التقرب إليهم والانقياد لهم، أو جميع ذلك»[5]، ثم أورد إشكالًا وأجاب عنه جوابًا يزيد من بيان مراده فقال: «فإن قيل: العاقل يستحيل أن يكون حبه للأوثان كحبه لله، وذلك لأنه بضرورة العقل يعلم أن هذه الأوثان أحجار لا تنفع، ولا تضر، ولا تسمع، ولا تبصر ولا تعقل، وكانوا مقرين بأن لهذا العالم صانعًا مدبرًا حكيمًا ولهذا قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٣٨] ومع

---

(١) معاني القرآن وإعرابه (١/ ٢٣٧).

(٢) معالم التنزيل (١/ ١٧٨).

(٣) المحرر الوجيز (١/ ٢٣٤).

(٤) الكشاف (١/ ٢٣٧)، وقد يكون هذا التفسير ناتجًا عن تأويل المعتزلة لاتصاف الله بصفة المحبة، ولكنه مع ذلك دالٌّ على أن تلك التسوية ليست مرتبطة باعتقاد الربوبية؛ إذ لو كانت مرتبطة بها لكان تعليقه أولى وأقوى لمذهبه.

(٥) التفسير الكبير (١/ ١٧٤).

هذا الاعتقاد كيف يعقل أن يكون حبهم لتلك الأوثان كحبهم لله تعالى، وأيضًا فإن الله تعالى حكى عنهم أنهم قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣] وإذا كان كذلك، كان المقصود الأصلي طلب مرضاة الله تعالى، فكيف يعقل الاستواء في الحب مع هذا القول.

قلنا قوله: ﴿يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾؛ أي: في الطاعة لها، والتعظيم لها، فالاستواء على هذا القول في المحبة لا ينافي ما ذكرتموه»(١).

ويقول النسفي: «﴿كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ كتعظيم الله والخضوع له؛ أي: يحبون الأصنام كما يحبون الله؛ يعني: يسوون بينهم وبينه في محبتهم لأنهم كانوا يقرون بالله ويتقربون إليه»(٢).

ووجه الشاهد من ذلك أن الله جعل من صفات المشركين التي يمتازون بها عن المؤمنين في جانب العبادة أنهم يساوون بين الله وبين أصنامهم في معنى المحبة ذاتها وفي قدرها أو فيما تقتضيه من أعمال، ومقتضى هذا الوصف أن كل من ساوى بين الله وبين غيره من المخلوقين في المحبة أو غيرها فقد وقع في شيء من خصائص المشركين في جانب العبادة، فيكون مشركًا مثلهم سواء كانت محبته ناتجة عن اعتقاد الربوبية أو ليست ناتجة عن ذلك.

ومن المواضع التي ذكر الله تعالى فيها أن المشركين وقعوا في مطلق المساواة بينه وبين خلقه: قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ۝١﴾ [الأنعام: ١]، وليس المراد من هذه الآية مجرد الإخبار عن الكفار، وإنما هي إلزام لهم واحتجاج عليهم بإجماع المفسرين، ولهذا قال الطبري بعد أن بيَّن معناها: «فسبحان الله ما أبلغها من حجة وأوجزها من عظة»(٣).

فيكون معنى الآية: النهي عن مساواة غير الله بالله في كل ما يختص

---

(١) المرجع السابق، الإحالة نفسها.

(٢) مدارك التنزيل (١/ ٩٨)، وانظر: أنوار التنزيل، البيضاوي (١/ ١١٧)، وعمدة الحفاظ، السمين الحلبي (١/ ٣٦٥)، وإرشاد العقل السليم، أبو السعود (١/ ١٨٥).

(٣) جامع البيان في تأويل آي القرآن (٩/ ١٤٧).

به الله تعالى والحكم على من وقع في تلك المساواة بالشرك والكفر.

والمراد بقوله: ﴿يَعۡدِلُونَ ۝١﴾؛ أي: يساوون معه غيره، ومن المعلوم أنه لا يراد به المساواة الكلية المطلقة، فإنه لا أحد من الكفار يعتقد أن هناك مخلوقًا يساوي الله تعالى في كل شيء، وإنما المراد به المساواة الجزئية.

وقد تنوعت مقالات المفسرين في تحديد الأمر الذي يساوي فيه الكفار غير الله بالله، فمنهم من فسره بالعبادة، ومنهم من فسره بمطلق الإشراك والمساواة، وعلى كل التفسيرات فإن الآية دالة على مفهوم العبادة وأنه لا يشترط فيه اعتقاد معنى من معاني الربوبية في المعبود استقلالًا أو تأثيرًا على ذات الله.

أما على تفسير العدل في الآية بالعبادة وهو قول كثير من المفسرين، فالأمر ظاهر في الدلالة، وممن ذكر ذلك الطبري حيث يقول: «يجعلون له شريكًا في عبادتهم إياه، فيعبدون معه الآلهة والأنداد والأصنام والأوثان، وليس منها شيء شركه في خلق شيء من ذلك ولا في إنعامه عليهم بما أنعم به عليهم، بل هو المنفرد بذلك كله»[1]، وتفسير العبادة في كلامه يجب أن يكون بما بيَّنه بنفسه كما سبق ذكره.

ويقول الزجاج: «فذكر أعظم الأشياء المخلوقة؛ لأن السماء بغير عمد ترونها والأرض غير مائدة بنا، ثم ذكر الظلمات والنور، وذكر أمر الليل والنهار، وهو مما به قوام الخلق، فأعلم الله ﷻ أن هذه خلق له، وأن خالقها لا شيء مثله.

وأعلم مع ذلك أن الذين كفروا بربهم يعدلون؛ أي: يجعلون لله عديلًا، فيعبدون الحجارة الموات، وهم يقرون أن الله خالق ما وصف»[2]، وهو قد عرَّف العبادة فقال: «معنى العبادة في اللغة: الطاعة مع الخضوع... فمعنى

(١) جامع البيان في تأويل آي القرآن (٩/١٤٦).

(٢) معاني القرآن (٢/٢٢٧).

﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾: إياك نطيع الطاعة التي ـ نخضع معها»[1].

ويقول الواحدي: «﴿بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ ١﴾ الحجارة والأصنام فيعبدونها معه»[2]، ويقول في تعريف العبادة: «هي الطاعة مع الخضوع»[3]، فيكون معنى الآية عنده يساوون الأصنام بالله في الطاعة والخضوع.

ويقول السمعاني: «﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ ١﴾ قال الكسائي: عدل الشيء بالشيء: إذا ساواه به، ومنه العدل. ومعناه: يعدلون بالله غير الله، وقال مجاهد: معناه: ثم الذين كفروا بربهم يشركون، والمعنيان متقاربان؛ لأن من ساوى غير الله بالله؛ فقد أشرك»[4]، فقد أطلق المساواة ولم يقيدها بالربوبية، فمن ساوى غير الله بالله في أي معنى من المعاني الخاصة بالله فهو واقع في الشرك، وقد بيَّن معنى الشرك عنده فقال: «هو أن يجمع مع الله غير الله فيما لا يجوز إلا لله»[5]، فلم يقيد المساواة بجانب الربوبية، وإنما جعلها في مطلق ما هو واجب لله.

ويقول الخازن: «يعني: والذين كفروا بعد هذا البيان بربهم يشركون، وأصل العدل مساواة الشيء بالشيء، والمعنى: أنهم يعدلون بالله غير الله ويجعلون له عديلًا من خلقه فيعبدون الحجارة مع إقرارهم بأن الله خلق السمٰوات والأرض»[6]، وقد بيَّن معنى العبادة عنده كما سبق بيانه.

وبيَّن أبو السعود معنى الآية بناءً على تركيبها فيقول: «والمعنى: أنه تعالى كمختص باستحقاق الحمدِ والعبادةِ باعتبار ذاتِه وباعتبار ما فصَّل من شؤونه العظيمة الخاصة به الموجبة لقصر الحمد والعبادة عليه، ثم هؤلاء الكفرةُ لا يعملون بموجبه ويعدِلون به سبحانه؛ أي: يسوُّون به غيره في العبادة

(١) المرجع السابق (١/ ٤٨).
(٢) الوجيز (١/ ٣٤٤).
(٣) الوسيط (١/ ٦٨).
(٤) تفسير القرآن (٢/ ٨٦).
(٥) المرجع السابق (٢/ ١٢١).
(٦) لباب التأويل (٢/ ١١٧).

التي هي أقصى غايات الشكر، الذي رأسُه الحمدُ مع كون كل ما سواه مخلوقًا له غيرَ متّصفٍ بشيء من مبادئ الحمد، وكلمة «ثم» لاستبعاد الشرك بعد وضوحِ ما ذُكر من الآيات التكوينية القاضية ببطلانه»[1].

وأما على تفسير العدل في الآية بالإشراك أو المساواة من غير أن ينص على العبادة، فإنه إذا ثبت أنه لا يراد به المساواة المطلقة الكاملة، وأن المراد بها المساواة الجزئية، فإن هذه المساواة جاءت مطلقة غير مقيدة بجانب من الجوانب، فيكون معنى الآية كل من ساوى غير الله بالله فيما هو من خصائص الله، فهو واقع في الشرك المنافي لتوحيد الله تعالى في العبادة.

وأما كلام العلماء الذين فسروا فيه العدل بمطلق الشرك والمساواة، فهو ليس مشكلًا على ما سبق ذكره؛ لأن غاية ما يقال فيه: إنه كلام مجمل لا يقدح في الكلام المبين ولا يعارضه، بل يجب أن يحمل عليه ويفسر به.

وقد استدل عدد من العلماء بهذا النوع من النصوص على مفهوم العبادة وبيان أن الشرك بالله تعالى لا يشترط فيه اعتقاد معنى من معاني الربوبية في المعبود، يقول ابن تيمية: «المشركون لا يسوون بينه وبين غيره في كل شيء، فإن هذا لم يقله أحد من بني آدم، وهو ممتنع لذاته امتناعًا معلومًا لبني آدم، لكن منهم من جحده وفضل عليه غيره في العبادة والطاعة، لكن مع هذا لم يثبته ويسو بينه وبين غيره في كل شيء، بل في كثير من الأشياء. فمن سوّى بينه وبين غيره في أمر من الأمور فهو مشرك، قال الله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١﴾﴾ [الأنعام: ١]؛ أي: يعدلون به غيره، يقال: عدل به؛ أي: جعله عديلًا لكذا ومثلًا له. وقال تعالى: ﴿وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ ﴿٩١﴾﴾ إلى قوله: ﴿إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الشعراء: ٩١ ـ ٩٨]، وقال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]»[2]، ويقول: «الله تعالى لا يجوز

---

(١) إرشاد العقل السليم (٣/ ١٠٥).

(٢) جامع المسائل، جمع عزير شمس ورفاقه (٣/ ٢٧٩).

أن يُساوَى بغيرِه في شيء من الأشياء. ولهذا قال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ۝١﴾؛ أي: يجعلون له عِدْلًا، والعدل: المثل. وقد قدَّمنا أن المعادلة في كل شيء لم يفعلها أحدٌ، فعُلِمَ أن من جَعل له عِدْلًا في شيء من الأشياء فقد عدل بربه»[(١)].

ويقول ابن القيم: «وهذه التسوية المذكورة في قوله تعالى حكاية عنهم وهم في النار يقولون لآلهتهم وأندادهم، وهي محضرة معهم في العذاب ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ۝٩٧ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٩٨﴾ ومعلوم أنهم لم يسووهم برب العالمين في الخلق والربوبية. وإنما سووهم به في المحبة والتعظيم، وهذا أيضًا هو العدل المذكور في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ۝١﴾؛ أي: يعدلون به غيره في العبادة التي هي المحبة والتعظيم. وهذا أصح القولين»[(٢)].

فإن قيل: إن ذلك مقيد باعتقاد معنى من معاني الربوبية في المخلوق؛ لأن الطاعة والخضوع والذل لا تكون عبادة إلا بذلك القيد، كما دلت عليه النصوص الشرعية الأخرى.

قيل: هذا اعتراض بمحل النزاع، واستدلال بالدعوى ذاتها، فنحن لدينا نص مطلق فيجب أن نأخذ به ونعتبره في أقوالنا حتى يثبت المقيد، فلا يترك العمل بموجب المطلق بمجرد دعوى وجود المقيد.

ثم إنا لم نعتمد على مجرد وجود المطلق، وإنما اعتمدنا أيضًا على تفسير جماهير المفسرين لذلك المطلق وبيانه له، بل ظاهر كلام الطبري أن ذلك مجمع عليه.

فإن قيل: إن مقتضى هذا الدليل أن يحكم على كل اشتراك بين الله وبين خلقه بالشرك الأكبر، وهذا يلزم منه أن يحكم على من أشرك بين الله وبين خلقه في المشيئة فقال: ما شاء الله وشاء فلان، بالشرك الأكبر مطلقًا، وكذلك

---

(١) جواب الاعتراضات المصرية (ص١١٧).

(٢) مدارج السالكين (٣/ ٢٢).

يحكم على من أقسم بأحد من الخلق بالشرك لأنه ساوى بين الله وبين أحد من الخلق في الحلف وهو من خصائص الله.

قيل: هذا الاعتراض غير صحيح؛ لأن هناك فرقًا بين مطلق التشريك وبين المساواة، فلا شك أن مطلق التشريك يدخل في باب الشرك بمفهومه العام، وقد يكون شركًا أكبر وقد يكون شركًا أصغر، وأما المساواة فهي معنى أخص من مطلق التشريك، فكل مساواة تشريك وليس كل تشريك مساواة، والاستدلال بذلك الدليل قائم على معنى المساواة وليس قائمًا على معنى التشريك.

ومما يدل على ذلك أن العلماء يفصلون في حالات التشريك، فيقولون مثلًا: من أقسم بغير الله، إن قصد مطلق التعظيم فهو شرك أصغر وإن قصد مساواة غير الله بالله في التعظيم فهو شرك أكبر، وكذلك يقولون في الشرك في الألفاظ.

الدليل الثامن: الحكم بالشرك مع اعتقاد أن الآلهة الباطلة مجعولة مشرعة:

كما في قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [الزخرف: ٤٥].

ومعنى هذه الآية: واسأل يا محمد الرسل الذي أرسلوا من قبلك أو اسأل أقوامهم: هل جاءهم الأمر من الله بعبادة الأصنام، وهل أذن الله لهم في التعلق بها والخضوع لها[(١)].

والمقصود من الآية: إنكار أن يكون الشرك مأمورًا به أو أن يكون شريعة من شرائع الله المنزلة.

فالجعل المذكور في الآية هو الجعل الديني؛ أي: هل شرع الله وأباح عبادة الأصنام.

ويصح أن يكون شاملًا للجعل الكوني؛ أي: هل شاء الله وقدر أن يكون

(١) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن، الطبري (٢٠/٦٠٣ ـ ٦٠٥).

معه في الوجود آلهة تستحق العبادة، ويكون معنى الآية: واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا هل أعطى الله تلك الأصنام حق العبودية وجعلها آلهة تستحق العبادة معه.

وعلى كلا الاحتمالين فإن الآية دالة على أن مفهوم العبادة لا يشترط فيه اعتقاد اتصاف المخلوق بمعنى من معاني الربوبية استقلالًا أو تأثيرًا في قدرة الله؛ إذ إن الجعل بنوعيه يقتضي بالضرورة أن الله تعالى هو المهيمن على تلك الأصنام، وأنها خاضعة له، فلو كان المخلوق لا يكون إلٰهًا في حكم الشريعة إلا إذا كان متصفًا بصفات الربوبية استقلالًا عن الله أو تأثيرًا في قدرته بغير إذنه لما صح أن يطرح ذلك السؤال الإنكاري على المشركين؛ لأن كونه مجعولًا من قبل الله ينافي كونه مستقلًّا أو مؤثرًا في قدرته.

ومقتضى هذا الإنكار أن من عبد الأصنام وهو يعتقد أن الله جعلها آلهة سواء على جهة أن الله تعالى شرعها وأباحها أو على جهة أن الله صيرها متصفة بصفات الإلٰهية فهو واقع في الشرك وعبادة الأوثان.

الدليل التاسع: حكم الصحابة على أفعال متعددة بأنها عبادة وليس فيها اعتقاد معنى من معاني الربوبية في المعبود استقلالًا أو تأثيرًا:

فالمتتبع لأقوال عدد من الصحابة والتابعين يجد أنهم حكموا على أفعال كثيرة كانت في الجاهلية أو غيرها بأنها عبادة وأن فاعليها واقعون في الشرك بالله، ولا يظهر في تلك الأفعال أنها تتضمن اعتقاد معنى من معاني الربوبية في المعبود.

وسنقتصر هنا على ثلاثة مقامات فقط ينجلي بها المقصود وتظهر بها الدلالة:

المقام الأول: حكمهم على من استخف بأمر العبادة وطفق يعبد الحجارة لجمالها وحسنها ونحوهما بأنه واقع في العبادة لغير الله، ومن ذلك ما قاله أبو رجاء العطاردي: «كنا نعبد الحجر، فإذا وجدنا حجرًا هو أَخْير منه ألقيناه

وأخذنا الآخر، فإذا لم نجد حجرًا جمعنا جثوة من تراب، ثم جئنا بالشاة فحلبناه عليه، ثم طفنا به»[1].

فقوله: «أَخْير منه» المراد بالخيرية هنا الخيرية الحسية من حيث كونه أشد بياضًا ونعومة ونحو ذلك[2]، وهذا يدل على أن تحديدهم لمعبوداتهم لم يكن لأنهم يعتقدون فيها معنى من معاني الربوبية أو لأنها ترمز لمن هو كذلك، وإنما هم قوم استخفوا بشأن العبادة، فأخذوا يحددون معبوداتهم بالجمال والحسن ونحوها.

وقوله: «فإذا لم نجد حجرًا جمعنا جثوة من تراب، ثم جئنا بالشاة فحلبناه عليه» فقد اختلف العلماء في تفسيره، فمنهم من قال: إنما حلبوا عليه ليصير مثل الحجر، ومنهم من قال: إنما حلبوا عليه لأنهم كانوا يعبدون الشاة[3].

وقوله: «ثم طفنا به» يتضمن إشارة مهمة إلى معنى العبادة، فقد ذكر أظهر صورة لها وأجلى معنى معبر عن حقيقتها عندهم وهي الطواف.

ويؤكد قوة هذه الإشارة ما جاء في حديث أبي هريرة ﵁ أن النبي ﷺ قال: «**لا تقوم الساعة حتى تضطرب أليات نساء دوس، حول ذي الخلصة**»[4]، فقد ذكر الشراح أن هذا الحديث كناية عن أن دوس سترجع إلى عبادة ذلك الصنم، وأن نساءهم تطوف بذي الخلصة وتضطرب أعجازهن من الحركة في الطواف[5]، فعبّر عن العبادة بعمل من أظهر الأعمال الدالة على العبادة وهو الطواف حوله.

وعن المغيرة بن شعبة أنه قال: «كنا قومًا نعبد الحجارة والأوثان، فإذا

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٤٣٧٦).

(٢) انظر: عمدة القاري، العيني (١٨/ ٢٤)، وإرشاد الساري، القسطلاني (٦/ ٤٣٥).

(٣) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٨/ ١١٣)، والكوكب الجاري إلى رياض أحاديث صحيح البخاري، الكوراني (٧/ ٣٥١).

(٤) أخرجه البخاري، رقم (....)، ومسلم رقم (٢٩٠٦).

(٥) انظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (١/ ٦٤)، وتحفة الأبرار شرح مصابيح الآثار، البيضاوي (٣/ ٣٨٧).

رأينا حجرًا أحسن من حجر ألقيناه وأخذنا غيره، ولا نعرف ربًّا، حتى بعث الله إلينا رسولًا من أنفسنا، فدعانا إلى الإسلام فاتبعناه»[1].

وقوله يؤكد المعنى الذي يقرره كلام أبي رجاء العطاردي، من أنهم كانوا يستخفون بشأن العبادة إلى درجة أنهم يحددون معبودهم بناء على جماله وحسنه، ومع ذلك سموا صنيعهم ذلك عبادة، ورأوا أن الإسلام جاء لينقذهم من ذلك الشرك الذي يعد انحرافًا عن الصراط المستقيم.

وقوله: «ولا نعرف ربًّا» يحتمل أحد معنيين: إما أنه يقصد لا نعرف الله تعالى حق المعرفة، وإما أنه يقصد أنهم لا يعرفون الله أصلًا ولا يتعبدون له وإنما يتعبدون للحجارة.

وكلا الاحتمالين لا يشكل على الاستدلال به على مفهوم العبادة؛ لأن الشاهد منه في حكمه على اتخاذهم الحجر لأجل جماله بالعبادة، وأما كونهم يعرفون الله أو لا يعرفونه بأي معنى من المعاني فليس مؤثرًا؛ لكونه خارجًا عن محل الاستدلال.

ولا شك أن تعلق بعض العرب بالحجارة وجعل المقياس في المفاضلة بينها راجعًا إلى الجمال والحسن أمر غريب، يتطلب تفسيرًا، وقد فسر ذلك الكلبي، وأرجعه إلى الولع بحجارة مكة والتعلق بها إلى أن بلغ بهم الحال أن استخفوا بالعبادة وأضحوا يعبدون الحجر لجماله وحسنه، يقول الكلبي: «واستُهتِرت العرب في عبادة الأصنام: فمنهم من اتخذ بيتًا، ومنهم من اتخذ صنمًا، ومن لم يقدر عليه ولا على بناء بيت، نصب حجرًا أمام الحرم وأمام غيره، مما استحسن، ثم طاف به كطوافه بالبيت. وسموها الأنصاب.

فإذا كانت تماثيل دعوها الأصنام والأوثان، وسموا طوافهم الدوار، فكان الرجل، إذا سافر فنزل منزلًا، أخذ أربعة أحجارٍ فنظر إلى حسنها فاتخذه ربًّا، وجعل الثلاث أثافي لقدره؛ وإذا ارتحل تركه. فإذا نزل منزلًا آخر، فعل مثل ذلك.

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (٣/ ٤٥١) وصححه، ووافقه الذهبي.

فكانوا ينحرون ويذبحون عند كلها ويتقربون إليها، وهم على ذلك عارفون بفضل الكعبة عليها: يحجونها ويعتمرون إليها، وكان الذين يفعلون من ذلك في أسفارهم إنما هو للاقتداء منهم بما يفعلون عندها ولصبابة بها»[1].

فكلامه يدل على أن بعض العرب حين يتعلق بالحجارة لا يتعلق بها لأنها رمز لإلٰه سماوي ولا لأنها تؤثر في الكون وتدبره، وإنما ذلك راجع في أصله إلى التعلق بأحجار مكة، ثم تطور بهم الحال إلى ما انتهوا إليه، حيث يقول: «وكان الذي سلخ بهم إلى عبادة الأوثان والحجارة أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن إلا احتمل معه حجرًا من حجارة الحرم تعظيمًا للحرم وصبابة بمكة، فحيثما حلوا وضعوه وطافوا به كطوافهم بالكعبة؛ تيمنًا منهم بها وصبابة بالحرم وحبًّا بها وهم بعد يعظمون الكعبة ومكة ويحجون ويعتمرون على إرث إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، ثم سلخ ذلك بهم إلى أن عبدوا ما استحبوا ونسوا ما كانوا عليه واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل غيره»[2].

وأكَّد ابن هشام المعنى نفسه ونقله عن ابن إسحاق، حيث يقول: «قال ابن إسحاق: ويزعمون أن أول ما كانت عبادة الحجارة في بني إسماعيل، أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن منهم، حين ضاقت عليهم، والتمسوا الفسح في البلاد، إلا حمل معه حجرًا من حجارة الحرم تعظيمًا للحرم، فحيثما نزلوا وضعوه فطافوا به كطوافهم بالكعبة، حتى سلخ ذلك بهم إلى أن كانوا يعبدون ما استحسنوا من الحجارة، وأعجبهم، حتى خلف الخلوف، ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل غيره، فعبدوا الأوثان، وصاروا إلى ما كانت عليه الأمم قبلهم من الضلالات»[3].

ثم لو كانت عبادة أولئك العرب للحجارة لكونها ترمز لإلٰه سماوي ـ الكواكب أو غيرها ـ لما جعلوا المعنى المعتبر في التفضيل بين الأحجار

---

(١) الأصنام (ص٤٨)، ومعنى استهترت؛ أي: أولعوا بالأصنام وتعلقوا بها.
(٢) الأصنام (ص٩).
(٣) السيرة النبوية (١/ ٧٧).

وجعل بعضها إلٰهًا وبعضها ليس بإلٰه راجعًا إلى الجمال والحسن؛ لأن أظهر أوصاف الإلٰه عند العقلاء راجعة إلى القوة والنفع والضر وليس إلى الجمال والحسن؛ ولأن الإلٰه لا يترك ويستبدل بتغير الزمان والمكان.

ثم على التسليم بأنهم إنما عبدوا تلك الأحجار لأنها ترمز إلى ملك أو كوكب، فإن ذلك لا يدل على أنهم اعتقدوا فيه أنه يضر وينفع بذاته استقلالًا عن الله تعالى أو تأثيرًا في قدرته سبحانه، بل ظاهر حالهم أنهم لا يعتقدون فيه ذلك الاعتقاد؛ إذ لو اعتقدوا أن ذلك الحجر يرمز إلى من يضر وينفع بذاته لما تركوه وراءهم ولحملوه معهم ووضعوه في أعلى مكان عندهم.

وقد اعترض بعض المعاصرين[1] على تفسير شرك العرب بهذه الأخبار، وادعى أن ذلك خرافة، وذهب إلى أن الشرك فيهم خرج فجأة بغير مقدمات مع عمرو بن لحي، لما جاء في الصحيح أن النبي ﷺ: «**رأيت عمرو بن لحي الخزاعي يجر قصبه في النار، وكان أول من سيب السوائب**»[2].

وهذا الاعتراض غير صحيح؛ لأن حديث النبي ﷺ لا يتعلق بأصل الوثنية في العرب، وإنما يتحدث عن وضع الأصنام وتشريع القوانين المحتفة بها، فالوثنية ظهرت في العرب بالتدرج قبل ذلك، ثم جاء عمرو بن لحي ووضع الأصنام وقسمها بين العرب، فجعلها ظاهرة بيِّنة لها أصنام وقوانين مقننة[3].

المقام الثاني: تفسير الصحابة لشرك التشريع الذي وقع في أهل الكتاب، فقد روي عن حذيفة بن اليمان أنه سئل عن قوله: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١] كانوا يعبدونهم؟ قال: «لا، كانوا إذا أحلوا لهم شيئًا استحلوه، وإذا حرموا عليهم شيئًا حرموه»[4]، فجواب حذيفة رضي الله عنه بالنفي يدل على أن العبادة عنده لا يشترط فيها اعتقاد معنى من معاني الربوبية في المعبود؛ إذ لو كان يشترط ذلك عنده لقال: نعم؛ لأن أهل

(١) كتاب التوحيد، محمد المسعري (ص١٦٨ ـ ١٧٠).

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٣٥٢١)، ومسلم، رقم (٤٦٢٣).

(٣) انظر: رسالة الشرك ومظاهره، مبارك الميلي (ص١٢٧).

(٤) أخرجه الطبري في تفسيره (١١/٤١٨).

الكتاب نسبوا إلى أحبارهم ورهبانهم معنى من معاني الربوبية وهو التشريع.

وقوله في جواب السائل: «لا» ليس المقصود منه نفي معنى العبادة من الأصل؛ لأن ذلك نص الآية صريحًا، فلا يتصور أن يقصد حذيفة نفي ما صرح الله تعالى بذكره، وإنما يقصد توسيع مفهوم العبادة، وأنه ليس محصورًا في العبادات العملية المعروفة كالصلاة والصيام وغيرهما، وإنما هو شامل لشرك الطاعة.

ويفسر هذا المعنى قوله الآخر الذي جاء فيه: «قيل لحذيفة: أرأيت قول الله: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ﴾ قال: «أما إنهم لم يكونوا يصومون لهم، ولا يصلون لهم، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئًا استحلوه، وإذا حرموا عليهم شيئًا أحله الله لهم حرموه، فتلك كانت ربوبيتهم»[1]، فهذا القول يفسر مراده بالعبادة المنفية في كلامه السابق، فقد ذكر أنهم لم يصلوا لهم ولم يصوموا لهم، فذكر أهم الأعمال الظاهرة التي تمثل حقيقة العبادة المعروفة عند السائلين، وهذا يدل على أن العبادة عنده لا يشترط فيها اعتقاد معنى من معاني الربوبية في المخلوق استقلالًا أو تأثيرًا على قدرة الله.

ومعنى قوله: «فتلك ربوبيتهم»؛ أي: فتلك الربوبية التي حكم الله بها في كتابه، ولا يعني أنها خارجة عن حكم العبادة وحقيقتها الأساسية؛ لأن الله تعالى حكم في الآية نفسها على من فعل ذلك بأنه عبد غيره.

فخلاصة ما يدل عليه كلام حذيفة: أن مفهوم العبادة يدخل فيه الصلاة والصيام والتشريع، وأن الإخلال بواحد من هذه الأمور أو نحوها يدخل المرء في الإشراك بالله.

وهذا المعنى جاءت فيه إشارات في كلام بعض الصحابة والتابعين، فعن السدي قوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾، قال عبد الله بن عباس: «لم يأمروهم أن يسجدوا لهم، ولكن أمروهم بمعصية الله، فأطاعوهم، فسماهم الله بذلك أربابًا»[2].

(١) أخرجه الطبري في تفسيره (١١/ ٤١٩).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (١١/ ٤٢٠).

وقال أبو البختري: «أما إنهم لم يصلوا لهم، ولو أمروهم أن يعبدوهم من دون الله ما أطاعوهم، ولكنهم أمروهم فجعلوا حلال الله حرامه، وحرامه حلاله فأطاعوهم، فكانت تلك الربوبية»[1].

المقام الثالث: الحكم على من قرَّب للصنم ذبابًا بالشرك، فقد صح عن سلمان الفارسي أنه قال: «دخل رجل الجنة في ذباب ودخل النار رجل في ذباب، قالوا: وكيف ذلك؟ قال: مر رجلان على قوم لهم صنم لا يجوزه أحد حتى يقرب له شيئًا، فقالوا لأحدهما: قرب قال: ليس عندي شيء، فقالوا له: قرب ولو ذبابًا، فقرب ذبابًا، فخلوا سبيله، قال: فدخل النار، وقالوا للآخر: قرب ولو ذبابًا، قال: ما كنت لأقرب لأحد شيئًا دون الله ﷻ، قال: فضربوا عنقه قال: فدخل الجنة»[2].

وجاء في بعض الألفاظ التصريح بأن ذينك الرجلين كانا مسلمين، فعند البيهقي: «مر رجلان مسلمان على قوم يعكفون على صنم لهم، فقالوا لهما: قربا لصنمنا قربانًا، قالا: لا نشرك بالله شيئًا، قالوا: قربا ما شئتما ولو ذبابًا، فقال أحدهما لصاحبه: ما ترى؟ قال أحدهما: لا نشرك بالله شيئًا، فقتل فدخل الجنة، فقال الآخر: بيده على وجهه فأخذ ذبابًا فألقاه على الصنم فدخل النار»[3].

وقد اختلف العلماء في تخريج حال الرجل الذي قرب الذباب للصنم مع أن ظاهره الإكراه، وهو مانع من الحكم بالشرك ودخول النار، فمنهم من ذكر أن الإعذار بالإكراه خاص بهذه الأمة، ومنهم من ذكر أن الإعذار متعلق بالقول لا بالفعل، وما وقع من ذلك الرجل فعل لا قول. ومنهم من ذكر أن ذلك الرجل لم يكن مكرهًا، وإنما كان مستخفًّا بالأمر ومستسهلًا له[4].

---

(١) نقله عنه الثعلبي في تفسيره (٥/ ٣٤).

(٢) أخرجه أحمد في الزهد رقم (٨٤)، وابن أبي شيبة، رقم (٣٣٧٠٩)، وهو أثر صحيح، انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة، الألباني، رقم (٥٨٢٩).

(٣) شعب الإيمان (٥/ ٤٨٥).

(٤) انظر: فتح الحميد، ابن منصور (٢/ ٥٩٠).

والأقرب أن ذلك الرجل أقدم إلى التقرب إلى الصنم مستخفًّا بفعله، ويدل على ذلك ما جاء في رواية ابن أبي شيبة أنه قال: «فقالوا: قدم ولو ذبابًا، فقال: وأيش شيء ذباب!» فهذا يدل على أنه مستخف بفعله، وهو الذي يدل عليه سياق الأثر في جملته وفكرته الأساسية[1].

ووجه الشاهد من هذا الأثر: أن الصحابي الجليل حكم على من قرب إلى الصنم ذبابًا بأنه واقع في الشرك الله تعالى، ولا يظهر من حال القصة أنهم طلبوا منه أن يعتقد أن صنمهم يؤثر في الكون أو أنه له سلطة على قدرة الله تعالى وإرادته، وإنما غاية ما طلبوا أن يظهر الخضوع له بالتقرب إليه بإسالة الدم، ولأجل هذا جعلوا طلبهم ذلك عامًّا لكل من يمر على الصنم وينصرف عنه، ومع ذلك حكم على فعله بأنه داخل في دائرة العبادة لغير الله، ولو كان سلمان الفارسي ﵁ يعتقد أن العبادة لغير الله لا تكون إلا باعتقاد أن المخلوق يتصرف في الكون بذاته أو يؤثر على قدرة الله لما حكم على ذلك الفعل بالشرك، ويؤكد ذلك أنه ساق القصة ليبين خطورة العمل ولو كان قليلًا، فلو كان المناط المؤثر عنده في الحكم الاعتقاد القلبي فقط لما صح له ذلك الحكم.

ورواية البيهقي تدل على أن سلمان كان يتحدث عن حقيقة الشرك، ولهذا قال: «قالا: لا نشرك بالله شيئًا»، فأشار إلى أن ما طلب منهما داخل في مفهوم العبادة، وصرفه لغير الله شرك.

ولا بدَّ من التنبيه على أنه لا فرق بين أن يكون سلمان الفارسي ناقلًا لهذه القصة عن بني إسرائيل أو كان ذاكرًا لها من قبل نفسه على جهة الرمزية؛ لأن العبرة في إقراره بمضمونها ومدلولها.

فمن هذه المقامات يتبين أن الصحابة حكموا على أحوال متعددة بأنها عبادة وأن الانحراف فيها يدخل في باب الإشراك بالله من غير أن يكون فيها اعتقاد معنى من معاني الربوبية في المخلوق.

---

(١) انظر: القول المفيد، العثيمين (١/ ٢٩٣).

الدليل العاشر: دليل اللغة:

تكاد تتفق مقالات علماء اللغة على أن أصل معنى العبادة في اللغة يرجع إلى الذل والخضوع، بل حكى ابن جرير الطبري إجماع العرب على ذلك، حيث يقول: «العبودية عند جميع العرب أصلها الذلة، وأنها تسمي الطريق المذلل الذي قد وطئته الأقدام وذللته السابلة: معبدًا»(١).

ويدل مجموع كلامهم على أن المقصود في مفهوم التعبد والتأله ـ وهو معنى أخص من المعنى اللغوي المطلق ـ ليس مطلق الذل والخضوع، وإنما المقصود المراتب العالية منه، وهو الأمر الذي عبَّر عنه كثير من العلماء بقولهم: «غاية الذل والخضوع».

وتوسع عدد من علماء اللغة في توضيح مفهوم العبادة والتعبد، وذكروا أن هناك فرقًا بين معنى العبودية التي تطلق على المماليك ومعنى العبودية بمعنى العبادة والتأله سواء كانت لله أو لغيره، وتفريقهم ذلك راجع إلى مقدار التذلل والخضوع الحاصل لدى المعين ومنطلقه ودافعه.

فذكروا أن المملوك وإن كان مفهوم التذلل ينطبق عليه إلا أنه لا يصح أن يسمى عابدًا؛ لأنه لم يتحقق فيه القدر الذي لا يتحقق مفهوم العبادة والتأله إلا به وهو غاية التذلل والخضوع.

يقول الخليل بن أحمد: «أما عبد يعبد عبادة فلا يقال إلا لمن عبد الله، وأما عَبَدَ خدم مولاه فلا يقال عبده ولا يعبد مولاه»(٢) ونقله الأزهري وابن فارس موافقة له.

وقد تضمن كلام علماء اللغة حول مفهوم العبادة الإشارة إلى عدد من مكوناتها الأساسية، ومما تضمنه كلامهم:

الأمر الأول: أن العبادة لا تكون إلا بالاختيار والحرية، وفي بيان ذلك يقول الزجاجي: «وأصل العبادة: الخضوع والتذلل من قولهم: «طريق معبد»

---

(١) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١/ ١٥٩).

(٢) العين (٢/ ٤٨).

إذا كان موطوءًا مذللًا لكثرة السير فيه، ومنه اشتقاق العبد لخضوعه وذلته لمولاه، والعبدة: الصلاية التي يسحق عليها الطيب، وليس كل من خضع لآخر قيل له: قد عبده إلا أن يخضع له ويذل موجبًا له ذلك على نفسه، ومقرًّا له بأن مخالفة ذلك لا تسعه ديانة»[1].

الأمر الثاني: أنها تجمع بين الباطن والظاهر، وفي بيان هذا يقول الزجاج: «معنى العبادة في اللغة: الطاعة مع الخضوع»[2]، وقال ابن الأنباري: «فلان عابد وهو الخاضع لربه المستسلم لقضائه المنقاد لأمره، وقوله: ﴿ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١]؛ أي: أطيعوا ربكم»[3]، ففسر العبادة بالخضوع والتزام الأمر، ونقله عنهما الأزهري موافقًا لهما[4].

وقد توسع علماء اللغة في البيان والتوضيح فنصوا على أنه لا يستحق غاية التعظيم والتذلل إلا من هو متصف بأعلى درجات الإنعام والإفضال، وهو الله ﷻ، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن سيده ـ وهو من أجود من تحدث عن مفهوم العبادة في اللغة ـ: «أصل العبادة في اللغة التذليل من قولهم: طريق معبد؛ أي: مذلل، بكثرة الوطء عليه... والعبادة والخضوع والتذلل والاستكانة قرائب في المعاني، يقال: تعبد فلان لفلان: إذا تذلل له، وكل خضوع ليس فوقه خضوع فهو عبادة، طاعة كان للمعبود أو غير طاعة. وكل طاعة لله على جهة الخضوع والتذلل فهي عبادة والعبادة نوع من الخضوع لا يستحقه إلا المنعم بأعلى أجناس النعم كالحياة والفهم والسمع والبصر والشكر، والعبادة لا تستحق إلا بالنعمة؛ لأن العبادة تنفرد بأعلى أجناس النعم؛ لأن أقل القليل من العبادة يكبر عن أن يستحقه إلا من كان له أعلى جنس من النعمة إلا الله سبحانه فلذلك لا يستحق العبادة إلا الله»[5].

---

(١) اشتقاق أسماء الله (ص٣٠).

(٢) معاني القرآن وإعرابه (١/٤٨).

(٣) تهذيب اللغة، الأزهري (٢/١٤٠).

(٤) انظر: المرجع السابق (٢/١٣٨).

(٥) المخصص (٤/٦٢).

وكلام ابن سيده تضمن أمورا مهمة جدًّا في مفهوم العبادة، فقد فرّق بين أصل معنى العبادة في اللغة وبين معناها في سياق التأله والتعبد، فنص على أن العبادة والتأله نوع أخص من مطلق التعبد في اللغة وذكر أنه القدر الذي يتصف بالخضوع الذي ليس فوقه خضوع ـ غاية التذلل والخضوع ـ.

وذكر أن هذا المعنى ـ الخضوع الذي ليس فوقه خضوع ـ لا يستحقه إلا المنعم بأعلى درجات الإنعام وهو الله ﷻ.

فتقرير ابن سيده إذن يتضمن التفريق بين أمرين: **الأول**: ضابط مفهوم العبادة والتأله، **والثاني**: تحديد من يستحق العبادة والتأله.

أما الأمر الأول فقد ذكره في قوله: «كل خضوع ليس فوقه خضوع فهو عبادة، طاعة كان للمعبود أو غير طاعة. وكل طاعة لله على جهة الخضوع والتذلل فهي عبادة».

وأما الأمر الثاني فقد ذكره في قوله: «والعبادة نوع من الخضوع لا يستحقه إلا المنعم بأعلى أجناس النعم كالحياة والفهم والسمع والبصر والشكر، والعبادة لا تستحق إلا بالنعمة لأن العبادة تنفرد بأعلى أجناس النعم لأن أقل القليل من العبادة يكبر عن أن يستحقه إلا من كان له أعلى جنس من النعمة إلا الله سبحانه فلذلك لا يستحق العبادة إلا الله»، وهذا الأمر فيه إشارة إلى أن العبادة لا بد أن تكون قائمة على الحب والإقبال على المعبود؛ لأن منشأ التعبد راجع إلى ملاحظة الإنعام والإكرام والشكر على ذلك، وهو تقرير ظاهر لمكون الحب في العبادة.

وتقرير هذا المعنى موجود في كلام عدد من علماء اللغة يقول العسكري: «الفرق بين العبادة والطاعة: أن العبادة غاية الخضوع، ولا تستحق إلا بغاية الإنعام، ولهذا لا يجوز أن يعبد غير الله تعالى، ولا تكون العبادة إلا مع المعرفة بالمعبود، والطاعة فعل ذلك الواقع على حسب ما أراده المريد، متى كان المريد أعلى رتبة ممن يفعل ذلك، وتكون للخالق والمخلوق، والعبادة لا تكون إلا للخالق»[1]؛ أي: استحقاقًا وليس واقعًا؛

(١) الفروق (٢٢١).

لأن السياق كان في بيان الاستحقاق، ولأن الواقع مليء بالأصنام التي تعبد من دون الله، ويدل على ذلك قوله: «الفرق بين الإلٰه والمعبود بحق: أن الإلٰه هو الذي يحق له العبادة، فلا إلٰه إلا الله، وليس كل معبود يحق له العبادة، ألا ترى أن الأصنام معبودة والمسيح معبود ولا يحق له ولها العبادة»(١).

ويقول الراغب الأصفهاني مقررًا المعنى ذاته: «العبودية: إظهار التذلل، والعبادة أبلغ منها؛ لأنها غاية التذلل، ولا يستحقها إلا من له غاية الإفضال، وهو الله تعالى، ولهذا قال: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ﴾»(٢) فهو يفرق بوضوح بين مقام مفهوم العبادة وبين مقام من يستحقها.

ويقول الزمخشري: «العبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل، ومنه ثوب ذو عبدة إذا كان في غاية الصفاقة وقوة النسج ولذلك لم تستعمل إلا في الخضوع لله تعالى؛ لأنه مولى أعظم النعم، فكان حقيقًا بأقصى غاية الخضوع»(٣).

فابن سيده وغيره من علماء اللغة لا يقولون: إن التذلل والخضوع لا يكون عبادة إلا مع اعتقاد معنى من معاني الربوبية، ولا يقولون: إن مفهوم العبادة يشترط فيه توفر ذلك الاعتقاد، ولا يقولون: إن غاية التذلل والخضوع لا يكون إلا بسبب واحد هو اعتقاد معنى من معاني الربوبية، وإنما يقولون: إن غاية التذلل والخضوع لا يستحقها إلا من هو متصف بصفات الربوبية، فهم يفرقون بوضوح بين مقام الاشتراط وبين مقام بيان الاستحقاق.

فمحصل كلام علماء اللغة أنه لا أحد يستحق أن يكون الإنسان خاضعًا له غاية الخضوع والتذلل إلا الله سبحانه؛ لأنه المتفضل بأعلى درجات

---

(١) المرجع السابق (ص١٨٥).

(٢) المفردات في غريب القرآن (ص٣١٩).

(٣) الكشاف (١/٥٦).

الإنعام، ولكن هذا التقرير لا يعني أن غاية التذلل والخضوع لا تكون عبادة إلا بتوفر معنى من معاني الربوبية، ولا يعني أن بعض الناس قد يجعلها لغير الله لأي سبب من الأسباب، فيكون عابدًا له بناء على مقتضى اللغة، ولا يعني أن حصول غاية التذلل عند المعين لا تكون إلا باعتقاد معنى من معاني الربوبية في المعبود؛ لأن هناك فرقًا بين مفهوم العبادة وبين بواعث ذلك المفهوم ومسببات حصوله عند الإنسان.

فابن سيده وغيره من علماء اللغة يفرقون بين الجواب على سؤالين:

الأول: متى يكون التذلل عبادة وتألهًا؟ وقد تواردت أقوالهم على أن ذلك يكون بالخضوع الذي ليس فوقه خضوع ـ غاية التذلل والخضوع ـ.

الثاني: من الذي يستحق أن يكون له ذلك التذلل؟ وذكروا أنه لا يستحق ذلك إلا الله.

والسؤال الثاني ليس له علاقة بمفهوم العبادة من حيث قيودها ومكوناتها، وإنما هو راجع إلى متعلقها ومن يستحقها.

وقد التبس الأمر على بعض الناظرين فخلط بين المقامين، وظن أن الجواب على السؤال الثاني هو نفسه الجواب على السؤال الأول، فذهب إلى أن علماء اللغة يقولون: إن التذلل والخضوع لا يكون عبادة وتألهًا إلا مع اعتقاد معنى من معاني الربوبية.

وهذا فهم خاطئ، وتقرير بعيد عن مقصود علماء اللغة.

ونتيجة التقرير السابق: أن مفهوم التعبد في اللغة لا يدل على اشتراط معنى من معاني الربوبية، وأن كلام علماء اللغة لا يدل على اشتراط ذلك الشرط، بل مقتضى كلامهم يدل على بطلانه وعدم اعتباره في مفهوم التعبد.

فإن قيل: قال أبو الهيثم: «الله أصله إلاه، قال الله ﷻ: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: ٩١]، قال: ولا يكون إلٰهًا حتى يكون معبودًا، وحتى يكون لعابده خالقًا ورازقًا

ومدبرًا وعليه مقتدرًا، فمن لم يكن كذلك، فليس بإله، وإن عبد ظلمًا، بل هو مخلوق ومتعبد»[1]، فقوله يدل على أن معنى الإلٰهية مرتبط بالربوبية، فلا يكون الإله معبودًا حتى يكون خالقًا رازقًا، فلا يصح أن يقال: إن معنى العبادة في اللغة لا يتضمن معنى الربوبية.

قيل: هذا الفهم غير صحيح؛ لأن أبا الهيثم لا يتحدث عن مفهوم العبادة، وإنما يتحدث عن مفهوم الإله الحق، فقد ذكر أن من فقد صفات الربوبية فهو ليس بالإله، وهو لا يقصد أنه لا يسمى إلٰهًا، فهذا مخالف لضرورة ما هو موجود في القرآن من إطلاق لفظ الإله على الأصنام الباطلة، وإنما يقصد أنه لا يعد إلٰهًا حقًّا، وإن أطلق عليه لفظ الإله، ولهذا حكم على من عُبد وهو غير متصف بصفات الربوبية بأنه عبد ظلمًا، ولو كان يرى أن العبادة لا تكون إلا مع الاتصاف بالربوبية لما حكم بذلك الحكم.

وما ذكره حق، فإنه لا أحد يستحق أن يعبد إلا من هو متصف بصفات الربوبية، ولا يوجد أحد متصف بها إلا الله تعالى، فهو وحده المستحق للعبادة.

ومما يدل على ذلك أنه ذكر كلامه في سياق الحديث عن تفسير لفظ الله، فهو في الحقيقة يتحدث عن ما يتعلق بالخالق سبحانه ولا يتحدث عن التفسير اللغوي المجرد، ومما يقوي ذلك أن الواحدي ذكر أن معنى اسم الله، هو المستحق للعبادة، ثم ذكر قول أبي الهيثم[2]، فصنيعه يدل على أنه فهم أن أبا الهيثم يتحدث عن الاستحقاق وليس عن مطلق معنى الإله.

ثم لو كان أبو الهيثم يقصد أن الإله من حيث الإطلاق لا يكون إلٰهًا معبودًا حتى يكون لعابده خالقًا ورازقًا ومدبرًا وعليه مقتدرًا، للزم من ذلك نفي الشرك عن كثير من كفار العرب؛ لأنهم لا يعتقدون أن أصنامهم يجتمع فيها الخلق والرزق والتدبير والقدرة، وأنهم شاركوا الله في كل ذلك، فمشركو

---

(١) تهذب اللغة، الأزهري (٦/ ٢٢٤)، ولسان العرب، ابن منظور (١٣/ ٤٦٧).

(٢) انظر: الوسيط في التفسير (١/ ٦٤).

العرب لا يعتقدون أن أصنامهم تشارك الله في كل صفات الربوبية كما هو معلوم.

ومما يدل على ذلك أن علماء العربية حين عللوا تسمية العرب الشمس وغيرها آلهة أرجعوا ذلك إلى مطلق التعظيم والعبادة ولم يجعلوها مقيدة باعتقاد الربوبية، وفي بيان هذا يقول أبو علي الفارسي بعد أن ذكر أن العرب تسمي الشمس إلاهة: «فكأنهم سموها إلاهة على نحو تعظيمهم لها وعبادتهم إياها، وعن ذلك نهاهم الله ﷿ وأمرهم بالتوجه في العبادة إليه دون ما خلقه وأوجده بعد أن لم يكن»(١)، ويقول ابن سيده: «إنما سميت بذلك لأنهم كانوا يعظمونها ويعبدونها»(٢)، وهو قد فسر العبادة بأنها غاية الذل والخضوع كما سبق نقله عنه.

فإن قيل: نحن لا نخالف بأن مفهوم العبادة في اللغة لا يتضمن الدلالة على قيد اعتقاد الربوبية، ولكن ذلك ليس مشكلًا؛ لأنا نقول: هناك فرق بين الحقيقة اللغوية والحقيقة الشرعية، فالشريعة قيدت مفهوم العبادة اللغوي بوجوب اعتقاد الربوبية في المعبود، كما دلت على ذلك النصوص والآثار، كما فعلت في الصلاة والزكاة والصيام وغيرها فلا يصح الاستدلال باللغة على قولكم.

قيل: هذا الاعتراض غير صحيح ويدل على عدم صحته ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أنا إذا تجاوزنا مسألة الأسماء الشرعية وما فيها من خلاف طويل بين الأصوليين، فإن مقتضى ذلك أن الله تعالى خاطب العرب في أصل الدين وحكم عليهم بالشرك بناء على معنى لا يعرفونه في لغتهم، فإذا كان تقييد العبادة بالربوبية من وضع الشريعة فكيف عرف العرب أول خطاب جاءهم من الله بالأمر بعبادته سبحانه أو بألا يعبدوا إلا الله؟ وكيف أدركوا حكم الله تعالى عليهم بأنهم يعبدون غيره؟

---

(١) الإغفال (١/ ٤١).

(٢) المحكم والمحيط الأعظم (٤/ ٣٥٨).

إن مفهوم العبادة ليس كغيره من المفاهيم الشرعية الأخرى، فهو يمثل أصل دين الإسلام وجوهر دعوة النبي ﷺ، فهو من المفاهيم التأسيسية الأولية التي لا بد أن يكون جوهر معناها وأساسه معروفًا عند المخاطبين، فإذا قال لهم النبي ﷺ: اعبدوا الله أو لا تبعدوا الأصنام، أو إنكم مشركون لكونكم تعبدون الأوثان، فلا بد أن يكون هذا الكلام معروفًا في أساس لغة العرب، ولا يصح أن يكون جوهر معناه وأساسه مبنيًّا على قيد ليس معروفًا عندهم.

وعلى التسليم بأن الشريعة جاءت بتقييدات في مفهوم العبادة، فإن تلك التقييدات لا تكون في جوهر معناه وأساسه، وإنما تكون فيما تتحقق به العبادة من الأعمال والاعتقادات، فلا شك أن الشريعة حددت للناس الأعمال التي تدخل في العبادة والأعمال التي لا تدخل فيها، ولكن هذا التحديد ليس راجعًا إلى جوهر معنى العبادة وأساسه، وإنما إلى ما يتحقق به ذلك المعنى.

الأمر الثاني: أنا لم نستدل بدليل اللغة وحده، وإنما استدلالنا به ضمن حزمة من الأدلة الشرعية المتفقة معه في الدلالة والمقتضى، فهو إذن أتى ضمن غيره وليس وحده، ويصح أن يكون دليلًا معضدًا مقويًّا وليس دليلًا مؤسسًا.

الأمر الثالث: على فرض أنا لم نستدل إلا بدليل اللغة فقط، فهو في هذه الحالة يصح أن يكون دالًّا على مفهوم العبادة؛ لأنه إذا ثبت أن دليل اللغة يدل على إبطال تقييد العبادة بالربوبية فإن ذلك يدل على إثبات صحة نقيضه؛ لأن بطلان النقيض يدل على صحة ما ينقضه، ونحن ليس لدينا إلا احتمالان: إما أن تكون العبادة مقيدة بالربوبية وإما ألا تكون مقيدة بها، فإن بطل الأول ثبت الثاني مباشرة، كما هو مقرر في علم المنطق.

الأمر الرابع: لا نسلم أن علماء العربية اقتصروا في تعريف العبادة على المعنى اللغوي فقط، وإنما تجاوزوا ذلك إلى بيان حقيقتها في الشريعة، فإنهم كانوا يفرقون بين أصل معناها في اللغة وبين معناها في حالة التعبد والتنسك الاختياري الذي يقوم به المرء في حياته، وفرقوا أيضًا بين معناها في حالة الرق ومعناها في حالة التنسك والتعبد، وكذلك تحدثوا عن صفات من يستحقها، وفرقوا بين الإله الحق والإله الباطل، فهذه التعاملات كلها تدل

على أنهم كانوا يقصدون إلى بيان حقيقتها الشرعية ولم يقتصروا على بيان أصل معناها في اللغة.

الأمر الخامس: لو سلمنا بأن مفهوم العبادة مقيد بالشرع، فأين ما في الشرع من تقييده باعتقاد الربوبية في المعبود؟! فالمتبنون لذلك القول لم يقدموا أدلة صحيحة على دعواهم بالتقييد، وإنما بنوا استدلالهم على توهمات وأغلاط في الفهم والاحتجاج، وما قدموا لا يعدُ أن يكون ظنونًا في مقابل النصوص الشرعية الظاهرة البينة في دلالتها على عدم تقييد العبادة بذلك القيد.

المبحث الثاني

اشتراط اعتقاد الربوبية في مفهوم العبادة

حقيقة القول باشتراط اعتقاد الربوبية في العبادة:

انحرف في تحديد مفهوم العبادة عدد من المتأخرين والمعاصرين، فذهبوا إلى أنه لا يتحقق إلا باعتقاد معنى من معاني الربوبية في المعبود، فالمرء لا يكون متصفًا بصفة العبودية حتى يعتقد في المعبود شيئًا من الربوبية الاستقلالية، فإن لم يعتقد فهو ليس عبادة ولا يصح وصفه بالعبودية.

فلا يكون الإنسان عابدًا لغيره من المخلوقات حتى يعتقد فيه أنه يتصرف في الكون بذاته استقلالًا عن الله أو يعتقد فيه أنه يغالب الله تعالى ويؤثر في قدرته وإرادته، وأما إذا لم يعتقد فيه هذا الاعتقاد حتى ولو خضع له غاية الخضوع وتذلل له نهاية التذلل وصرف له جميع أنواع الطاعات والعبادات فإنه لا يكون عابدًا له.

ومقالاتهم التي فيها التصريح بهذا المعنى متعددة في ألفاظها ومختلفة في منطلقاتها ومآخذها، يقول القضاعي: «مسمى العبادة لا يدخل فيه شيء من التوسل والاستعانة وغيرها، بل لا يشبه بالعبادة أصلًا، فإن كل ما يدل على التعظيم لا يكون من العبادة إلا إذا اقترن به اعتقاد الربوبية بذلك المعظم أو صفة من صفاتها الخاصة بها»[١]، ويقول النقوي: «العبادة هي الخضوع مع اعتقاد الألوهية»[٢]، ويقصد بها الربوبية لأنه يذهب إلى عدم الفرق بينهما،

---

(١) البراهين الساطعة (ص٣٨١).

(٢) كشف النقاب عن عقائد ابن عبد الوهاب (ص٤٤).

ويقول القفي: «لا يفهم من معنى العبادة شرعًا إلا أنها الإتيان بأقصى الخضوع قلبًا باعتقاد الربوبية في المخضوع له»[(١)].

ويقول محمد عبد الحميد: «العبادة شرعًا غاية التذلل والخضوع لمن يعتقد له الخاضع بعض صفات الربوبية، كما ينبي عنه مواقع استعمالها في الشرع، فغاية الخضوع لا تكون عبادة بمجردها حتى تكون على وجه خاص، وهو اعتقاد الخاضع ثبوت صفة من صفات الربوبية للمخضوع»[(٢)].

ويقول محمد المسعري: «العبادة هي اعتقاد أو قول أو عمل من أعمال القلوب، أو لفظ من ألفاظ اللسان أو فعل من أفعال الجوارح وجه إلى من يعتقد فيه الألوهية أو الربوبية من دون الله»[(٣)]، ويزيد تعريفه هذا توضيحًا ويؤكد على أن المعنى المؤثر فيه الاعتقاد بالربوبية فيقول: «العبادة معتقدات وأقوال وأعمال ظاهرة وباطنة يراد بها إظهار التذلل والخضوع والتعبير عن التقدير والاحترام، أو التودد والتقرب وإظهار المحبة، أو طلب جلب المنفعة ودفع المضار، وإظهار الخشية والفقر والحاجة، لمن يعتقد باستحقاقه الذاتي لذلك؛ أي: لمن يعتقد بألوهيته أو بتمتعه ببعض خصائص الألوهية؛ أي: استحقاقه العبادة أو ربوبيته الذاتية، والعبرة في ذلك كله بحقيقة المعتقد، وجوهر المحتوى التصوري»[(٤)].

وترتب على اشتراطهم هذا أن أضحى مفهوم الإشراك بالله تعالى مقيدًا باعتقاد أن المخلوق مؤثر في الكون بذاته استقلالًا عن الله أو اعتقاد أنه يغالب الله تعالى ويؤثر في قدرته وإرادته، فلا تتحقق حقيقة الشرك في معين ما حتى يعتقد هذا الاعتقاد في مخلوق من المخلوقات، فمهما فعل من العبادات الظاهرة، ومهما قام في قلبه من الخضوع والذل لمخلوق ما، فإنه ما دام لم يعتقد فيه ذلك الاعتقاد فهو غير واقع في الشرك بالله تعالى.

---

(١) التوسل والزيادة (ص١٦).

(٢) الرد على بعض المبدعة من الطائفة الوهابية (ص١٠)، بواسطة: دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص٣٣٤).

(٣) كتاب التوحيد (ص٢٥٤)، وانظر: (ص٢٣١، ٢٦٦).

(٤) المرجع السابق (ص٢٥٨).

وفي بيان هذا المعنى يقول زيني دحلان: «الذي يوقع في الإشراك هو اعتقاد ألوهية غير الله أو اعتقاد التأثير لغير الله... ولا يعتقد أحد من المسلمين ألوهية غير الله ولا تأثير أحد سوى الله»[1]، ويقول الخميني في بيان مفهوم الشرك: «طلب شيء من أحد غير الله باعتباره ربًّا، وما عدا ذلك فليس شركًا»[2]، ويقول علوي مالكي: «لا يكفر المستغيث إلا إذا اعتقد الخلق والإيجاد لغير الله»[3].

وهذا القول بدعة منكرة لم يُعرف لها وجود في القرون المتقدمة، وإنما ظهرت في عصر متأخر في التاريخ الإسلامي، ثم تبناها عدد من المتأخرين من غير علم منهم ولا تحرير.

وبطلان هذا القول جاء من جهة النفي لا من جهة الإثبات؛ أي: أن القيد الذي يقوم عليه قيد صحيح معتبر، فمن اعتقد في غيره أنه متصف بصفات الربوبية وصرف إليه شيئًا من العبادة فقد عبده، ومن اعتقد في مخلوق أنه متصف بالربوبية فقد أشرك مع الله، ولكن الخطأ فيه جاء حين قالوا: إنه لا يوجد معنى معتبر في مفهوم العبادة والشرك إلا ذلك المعنى فقط، فنفوا وصف العبادة والشرك عن كثير من الأعمال التي لم يتوفر فيها اعتقاد الربوبية.

ونقدنا لهذا القول إنما يتوجه إلى جهة النفي لا إلى جهة الإثبات، فنحن لا نقول: إن اعتقاد الربوبية لا يؤثر في مفهوم العبادة والشرك، ولكننا نقول: إنه ليس المؤثر الوحيد، وجميع الأدلة والمناقشات التي نسوقها إنما هي لإثبات بطلان النفي الحصري وليست لإثبات اعتبار معنى الربوبية من حيث الأصل.

وإثبات بطلان هذا القول من جهة النفي الحصري تضافرت عليه أدلة متعددة، ويمكن إجمالها في الأمور التالية:

الأمر الأول: أن هذا القول يتضمن تشويهًا عظيمًا لجوهر الدين وتحريفًا

---

(١) الدرر السنية في الرد على الوهابية (٣٤).

(٢) الحكومة الإسلامية (ص٥٢).

(٣) مفاهيم يجب أن تصحح (ص١٨٧).

ضخمًا لأكبر حقيقة فيه، فحقيقته ترجع إلى أن العبادة عبارة عن معنى قلبي، والشرك عبارة عن اعتقاد قلبي لا أثر للعمل الظاهر في تحقق أصله؛ وذلك أن اعتقاد معنى الربوبية في مخلوق استقلالًا عن الله أو تأثيرًا في قدرته يعد شركًا سواء اقترن به عمل في الظاهر أو لم يقترن، فنهاية هذا القول ترجع العبادة والشرك إلى عمل القلب فقط، كما هو الحال في مذهب الإرجاء في الإيمان.

فمن المعلوم أن مفهوم العبادة هو أعظم حقيقة جاء بها الإسلام، وهو الركيزة الأساسية التي يقوم عليها بنيانه، فإن تحولت هذه الركيزة إلى معنى قلبي لا أثر لأعمال الجوارح فيها، فإن ذلك يعني أن أعظم حقيقة في الإسلام تحولت إلى اعتقاد قلبي.

وفي هذا الموضع لا بد من بيان العلاقة بين الانحراف في مفهوم العبادة والانحراف في مفهوم الإيمان، فقد ذهب بعض الدارسين إلى أن الانحراف في مفهوم العبادة مبني على الانحراف في مفهوم الإيمان ومتأثر به، فجعل يقول: إن الإرجاء له أثر في تقرير مفهوم العبادة عند بعض المتكلمين، فمن قال من المتأخرين منهم بأن العبادة مقيدة باعتقاد الربوبية إنما بناه على قوله في الإرجاء.

وهذا التوصيف غير دقيق؛ لأن مفهوم العبادة أوسع من مفهوم الإيمان، فهو يشمل الإيمان وغيره، ولهذا ترى بعض العلماء يقول: التوحيد أجل العبادات والإيمان من أعظمها، والإحسان أعلاها.

فالتأثر والتأثير بين الانحراف في تلك الحقائق متبادل وليس من جهة واحدة، فالانحراف في حقيقة العبادة يؤثر في القول في حقيقة الإيمان من جهة، والانحراف في حقيقة الإيمان يؤثر في القول في حقيقة العبادة من جهة.

وبيان ذلك أن يقال: إن مقتضى الإرجاء يرجع إلى إخراج العمل الظاهر من حقيقة الإيمان، ولكن ذلك لا يستلزم أن يجعل مفهوم العبادة القلبي منحصرًا في اعتقاد الربوبية، فقد يقول المرجئ: إن العبادة هي غاية الذل والخضوع ولا يدخل فيها العمل الظاهر، من غير أن يقول: إن تلك المعاني القلبية مقيدة باعتقاد الربوبية، وينتهي إلى أن تحقق غاية الذل والخضوع كافٍ في تحقق وصف العبادة من غير إضافة ذلك القيد.

ولكن من قيد العبادة باعتقاد الربوبية وجعل جوهرها قائمًا عليه فإنه يلزمه أن يخرج العمل الظاهر من مفهوم العبادة، وينتهي إلى الإرجاء؛ لأنه إذا كان جوهر العبادة يقوم على اعتقاد الربوبية فلا أثر لأي عمل آخر في تحقيق أصل معناه في المعين، فالانتهاء إلى الإرجاء في هذه الحالة أثر وليس أصلًا.

فظهر بهذا التوضيح أن أثر الإرجاء في حقيقة العبادة منحصر في جهة منزلة العمل الظاهر منها، وليس له أثر من جهة تحديد الاعتقاد القلبي، وأن تقييد العبادة باعتقاد الربوبية له أثر في إخراج العمل الظاهر من الإيمان.

فمن قال بتقييد العبادة باعتقاد الربوبية يلزمه القول بالإرجاء، ولكن من قال بالإرجاء لا يلزمه القول بتقييد العبادة باعتقاد الربوبية، وإنما يلزمه إخراج العمل الظاهر منها فقط، فليس كل العلماء الذين قالوا بالإرجاء يقولون بتقييد العبادة باعتقاد الربوبية؛ لأن ذلك ليس لازمًا لقولهم.

فثبت بهذا أن إطلاق القول بأن الانحراف في مفهوم العبادة مبني على الانحراف في مفهوم الإيمان ليس دقيقًا، بل هو خطأ بين.

الأمر الثاني: أنه مناقض للدلالات الشرعية الظاهرة المتضافرة، وقد سبق في المبحث الأول تأسيس عشرة أدلة شرعية ولغوية واضحة الدلالة في إثبات بطلان هذا القول وإثبات نقيضه.

الأمر الثالث: أنه مناقض للإجماع ولما هو معلوم من الدين بالضرورة، فهناك تقريرات متعددة لكثير من العلماء في عدد من الأبواب والمسائل تدل على أن اشتراط اعتقاد الربوبية في العبادة والشرك مخالف للإجماع، ومن ذلك قول الرازي: «أجمع كل الأنبياء عليهم السلام على أن عبادة غير الله تعالى كفر سواء اعتقد في ذلك الغير كونه إلهًا للعالم أو اعتقدوا فيه أن عبادته تقربهم إلى الله تعالى لأن العبادة نهاية التعظيم ونهاية التعظيم لا تليق إلا بمن يصدر عنه نهاية الإنعام والإكرام»[1]، ويوافق أبو حيان الرازي

(١) المرجع السابق (١٣/ ١٥٣)، فإن قيل: لا يصح الاعتماد على كلام الرازي لأنه ألف كتابا في عبادة النجوم والكواكب كما هو معلوم، قيل: إن ذلك ليس مشكلا؛ لأن هناك فرقا بين مقام البحث =

فينقل كلامه موافقًا له[1].

وكذلك نقل ابن تيمية الإجماع على تكفير من جعل بينه وبين الله وسائط يدعوهم ويستغيث بهم، حيث يقول: «فمن جعل الملائكة والأنبياء وسائط يدعوهم، ويتوكل عليهم، ويسألهم جلب المنافع، ودفع المضار، مثل أن يسألهم غفران الذنوب، وهداية القلوب، وتفريج الكروب، وسد الفاقات، فهو كافر بإجماع المسلمين»[2]، ويقول موضحًا الكلام السابق: «من الشرك أن يدعو العبد غير الله كمن يستغيث في المخاوف والأمراض والفاقات بالأموات والغائبين. فيقول: يا سيدي الشيخ فلان لشيخ ميت أو غائب فيستغيث به ويستوصيه ويطلب منه ما يطلب من الله من النصر والعافية؛ فإن هذا من الشرك الذي حرمه الله ورسوله باتفاق المسلمين»[3].

ونبَّه ابن تيمية على أن اشتراط اعتقاد الربوبية في المخلوق في الشرك مخالف لما هو معلوم من الدين بالضرورة فيقول: «كان من أتباع هؤلاء المشركين من يسجد للشمس والقمر، والكواكب ويدعوها كما يدعو الله تعالى ويصوم لها، وينسك لها، ويتقرب إليها، ثم يقول: إن هذا ليس بشرك، وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها هي المدبرة لي، فإذا جعلتها سببًا وواسطة لم أكن مشركًا. ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن هذا شرك»[4].

ويقول ابن عبد الهادي: «ولو جاء إنسان إلى سرير الميت يدعوه من

= في حقيقة العبادة وضابطها وبين مقام البحث فيما يدخل في العبادة من الأعمال وما لا يدخل، فالرازي حين أباح التقرب إلى النجوم والكواكب بعدد من العبادات لم يكن ينطلق من أن العبادة مقيدة باعتقاد الربوبية، وإنما كان ينطلق من أن تلك الأمور لا تنافي اختصاص الله بغاية الذل والخضوع، فانحرافه إذن جاء من جهة خطئه في تحديد ما يدخل في العبادة، وليس من جهة اشتراطه اعتقاد الربوبية في مفهومها، وهذا الكلام ليس اعتذارا عن الرازي، وإنما هو توضيح لمنطلقاته فقط.

(١) انظر: البحر المحيط (٥/ ١٥٧).

(٢) مجموع الفتاوى (١/ ١٢٤)، وهذا الإجماع نقله عدد من العلماء على جهة الإقرار به والتسليم، ومنهم: ابن مفلح في الفروع (٦/ ١٦٥)، والمرداوي في الإنصاف (١٠/ ٣٢٧)، والحجاوي في الإقناع (٤/ ٢٩٧)، وابن حجر الهيتمي في قواطع الإسلام (ص٢١٣).

(٣) المرجع السابق (١١/ ٦٦٣).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٧).

دون الله ويستغيث به، كان هذا شركًا محرمًا بإجماع المسلمين»[1].

ونقل السنوسي الإجماع على كفر من عبد الأصنام لأجل أن تقربه إلى الله أو لأجل التقليد فقط، حيث يقول: «أنواع الشرك ستة: شرك الاستقلال: وهو إثبات إلٰهين مستقلين كشرك المجوس، وشرك التبعيض: وهو تركيب الإلٰه من آلهة كشرك النصارى، وشرك التقريب: وهو عبادة غير الله ليقرب إلى الله زلفى، كشرك متقدمي الجاهلية، وشرك التقليد: وهو عبادة غير الله تبعًا للغير، كشرك متأخري الجاهلية، وشرك الأسباب: وهو إسناد التأثير للأسباب العادية، كشرك الفلاسفة والطبائعيين ومن تبعهم على ذلك، وشرك الأغراض: وهو العمل لغير الله، فحكم الأربعة الأولى الكفر بإجماع»[2].

ويقول صنع الله الحلبي منكرًا على من تعلق بالأولياء في زمنه: «هذا وإنه قد ظهر الآن بين المسلمين، جماعات يدعون أن للأولياء تصرفاتٍ في حياتهم وبعد الممات، ويستغاث بهم في الشدائد والبليات، وبهم تكشف المهمات، فيأتون قبورهم وينادونهم في قضاء الحاجات... وهذا ـ كما ترى ـ كلام فيه تفريط وإفراط، بل فيه الهلاك الأبدي والعذاب السرمدي، لما فيه من روائح الشرك المحقق، ومصادمة الكتاب العزيز المصدق، ومخالف لعقائد الأئمة وما اجتمعت عليه الأمة»[3].

فهذه الإجماعات وإن كانت ليست متوجهة إلى ذلك القيد مباشرة، فإنها دالة على بطلانه لكونها تقرر معاني متناقضة معه تمام المناقضة.

الأمر الرابع: أنه يلزم عن اشتراط تقييد العبادة والشرك بالربوبية لوازم باطلة، ومن المعلوم أن فساد اللازم يدل على فساد الملزوم بالضرورة، ومن أهم اللوازم المترتبة على ذلك الاشتراط: أنه يلزم على ذلك القول أن يزول

---

(١) الصارم المنكي (ص٤٣٦).

(٢) شرح المقدمات السنوسية (ص٣٣)، وحكم السنوسي على اعتقاد التأثير العادي في الأسباب بالشرك مبني على أصله في إنكار تأثير الأسباب، والسنوسي له كلام آخر يفسر فيه معنى الإلٰه بما يرجع إلى معنى الربوبية، والشاهد من كلامه المنقول هنا حكمه على شرك التقليد المذكور في النوع الثاني.

(٣) سيف الله على من كذب على أولياء الله (ص٢٣).

وصف الشرك عن صنيع من دعا الله تعالى أن يعطيه صفات الربوبية، أو دعا أن يجعله الله معبودًا معه، كأن يقول: اللَّهُمَّ أعطني مفاتيح الغيب أو اجعلني مدبرًا للكون معك، أو اجعلني ممن يعبد معك فيصلى لي ويصام تقربًا إلي، ونحوها من الدعوات، ؛ بحجة أنه لم يطلب الاستقلال عن الله، وإنما طلب تفويض الله له.

وكذلك يلزم نفي الشرك عمن دعا أن يجعل الله لمحبوبه شيئًا من صفات الربوبية، ثم طفق يصلي له ويذبح له ويعكف له بحجة أن الله حقق له ما طلبه.

وهذا الصنيع شرك لأنه طلب للشراكة مع الله تعالى فيما يختص به من معاني الربوبية التي لا يتصف بها إلا الخالق الرازق، وحكم عدد من العلماء على هذه الصورة بالكفر، ففي سياق حديث القرافي عن قاعدة ما يكون من الدعاء كفرًا وما لا يكون قال: «أن تعظم حماقة الداعي وتجرؤه فيسأل الله تعالى أن يفوض إليه من أمور العالم ما هو مختص بالقدرة والإرادة الربانية من الإيجاد والإعدام والقضاء النافذ المحتم، وقد دل القاطع العقلي على استحالة ثبوت ذلك لغير الله تعالى فيكون طلب ذلك طلبًا للشركة مع الله تعالى في الملك وهو كفر وقد وقع ذلك لجماعة من جهال الصوفية فيقولون: فلان أعطي كلمة كن ويسألون أن يعطوا كلمة كن التي في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠] وما يعلمون معنى هذه الكلمة في كلام الله تعالى ولا يعلمون ما معنى إعطائها إن صح أنها أعطيت.

وهذه أغوار بعيدة الروم على العلماء المحصلين فضلًا عن الصوفية المتخرصين، فيهلكون من حيث لا يشعرون، ويعتقدون أنهم إلى الله تعالى متقربون، وهم عنه متباعدون، عصمنا الله تعالى من الفتن وأسبابها والجهالات وشبهها»[1].

---

(١) الفروق (٤/ ٢٦٢).

نقض الأدلة التفصيلية على اشتراط معنى من معاني الربوبية في العبادة:

استدل من اشترط في مفهوم العبادة اعتقاد معنى من معاني الربوبية في المعبود، واشترط في مفهوم الشرك اعتقاد أن المخلوق مؤثر في الكون بذاته أو له تأثير على قدرة الله وإرادته بأدلة متعددة، بلغت العشرات، وكلها في الحقيقة لا تدل على اشتراط ما اشترطوه؛ لأن بعضها إنما يدل على أن المشركين كان لديهم انحراف في باب الربوبية، كادعاء الولد لله تعالى أو إنكار بعض صفاته ونحو ذلك، وبعضها إنما يدل على أن المشركين كانوا يعتقدون أن أصنامهم تضر وتنفع، وليس فيها ما يدل على أنهم يعتقدون أنها تنفع وتضر بنفسها، أو أن لها تأثيرًا على قدرة الله تعالى وإرادته.

ونحن لا ننكر هذه المعاني، بل نثبتها، وإثباتها ليس مؤثرًا على مفهوم العبادة كما سبق بيانه.

ومع كثرة ما استدلوا به من الأدلة إلا أنه يمكن أن ترجع أصولها إلى أربعة عشر دليلًا، وتفصيلها فيما يلي:

الدليل الأول ـ وهو أصل أدلتهم وأهمها ـ:

النصوص التي فيها أن المشركين كانوا يعتقدون أن أصنامهم تضر وتنفع بذواتها، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ ۖ وَيُخَوِّفُونَكَ بِٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴿٣٦﴾﴾ [الزمر: ٣٦]، يقول الطبري: «وقوله: ﴿وَيُخَوِّفُونَكَ بِٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ﴾ يقول تعالى ذكره لنبيِّه محمد ﷺ: ويخوفك هؤلاء المشركون يا محمد بالذين من دون الله من الأوثان والآلهة أن تصيبك بسوء، ببراءتك منها، وعيبك لها، والله كافيك ذلك»[1].

(١) جامع البيان في تأويل آي القرآن (٢٠/ ٢٢٠).

وقال الواحدي: «﴿وَيُخَوِّفُونَكَ بِٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ﴾؛ أي: يُخوِّفونك بأوثانهم، يقولون: إنَّك لتعيبها وإنَّها لتصيبنَّك بسوء»[(١)].

وكقوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ ءَالِهَةً لِّيَكُونُواْ لَهُمْ عِزًّا ۝٨١ كَلَّاۚ سَيَكۡفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمۡ وَيَكُونُونَ عَلَيۡهِمۡ ضِدًّا ۝٨٢﴾ [مريم: ٨١، ٨٢]، يقول الطبري: «يقول تعالى ذكره: واتخذ يا محمد هؤلاء المشركون من قومك آلهة يعبدونها من دون الله، لتكون هؤلاء الآلهة لهم عزًّا، يمنعونهم من عذاب الله»[(٢)].

ويقول الواحدي: «﴿وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ يعني: أهل مكة ﴿ءَالِهَةً﴾ وهي الأصنام ﴿لِّيَكُونُواْ لَهُمۡ عِزًّا ۝٨١﴾ أعوانًا يمنعونهم مني ﴿كَلَّاۚ﴾ ليس الأمر على ما ظنوا»[(٣)].

وكقوله تعالى: ﴿أَمۡ لَهُمۡ ءَالِهَةٞ تَمۡنَعُهُم مِّن دُونِنَاۚ لَا يَسۡتَطِيعُونَ نَصۡرَ أَنفُسِهِمۡ وَلَا هُم مِّنَّا يُصۡحَبُونَ ۝٤٣﴾ [الأنبياء: ٤٣] يقول الطبري: «يقول تعالى ذكره: ألهؤلاء المستعجلي ربهم بالعذاب آلهة تمنعهم، إن نحن أحللنا بهم عذابنا، وأنزلنا بهم بأسنا من دوننا؟ ومعناه: أم لهم آلهة من دوننا تمنعهم منا؟»[(٤)].

ويقول ابن كثير: «قوله: ﴿أَمۡ لَهُمۡ ءَالِهَةٞ تَمۡنَعُهُم مِّن دُونِنَاۚ﴾ استفهام إنكار وتقريع وتوبيخ؛ أي: ألهم آلهة تمنعهم وتكلؤهم غيرنا؟ ليس الأمر كما توهموا ولا كما زعموا»[(٥)].

والآيات التي في هذا المعنى كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ ءَالِهَةً لَّعَلَّهُمۡ يُنصَرُونَ ۝٧٤﴾ [يس: ٧٤]، وقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُم

---

(١) الوجيز (١/ ٩٣٤).

(٢) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١٥/ ٦٢٣).

(٣) الوجيز (١/ ٦٨٨).

(٤) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١٦/ ٢٧٩).

(٥) تفسير القرآن العظيم (٥/ ٣٤٤).

مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمۡلِكُونَ كَشۡفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمۡ وَلَا تَحۡوِيلًا ﴿٥٦﴾ [الإسراء: ٥٦]، وغيرها من الآيات.

قالوا: هذه الآيات وتفسير العلماء لها تدل على أن كفار قريش كانوا يعتقدون أن أصنامهم تضر وتنفع بذواتها، وأنهم إنما عبدوها لأجل هذا الاعتقاد[(١)].

قالوا: وكذلك كفار العرب يعتقدون أن الملائكة بنات الله، ومن المعلوم أن الولد يكون من جنس والده ومثله، «ولا معنى للمثلية إلا أن لها أثرًا في الخلق والتدبير»[(٢)].

واعتمدوا أيضًا على أن العرب كانوا ينسبون الأمطار إلى الأنواء، ويعتقدون أن إنزالها يكون بفعلها وليس بفعل الله تعالى.

واستدلوا كذلك بما تتضمنه عدد من الأخبار التاريخية التي فيها أن كفار العرب كانوا يعتقدون أن أصنامهم تقدم لهم النفع وتمنع عنهم الضر، وأنها تعاقب من يتعرض لها، ومن تلك الأخبار ما ذكره ابن هشام: «أن عمرو بن لحي خرج من مكة إلى الشام في بعض أموره، فلما قدم مآب من أرض البلقاء، وبها يومئذ العماليق ـ وهم ولد عملاق. ويقال: عمليق بن لاوذ بن سام بن نوح ـ رآهم يعبدون الأصنام، فقال لهم: ما هذه الأصنام التي أراكم تعبدون؟ قالوا له: هذه أصنام نعبدها، فنستمطرها فتمطرنا، ونستنصرها فتنصرنا، فقال لهم: أفلا تعطونني منها صنما، فأسير به إلى أرض العرب، فيعبدوه؟»[(٣)].

ومن ذلك ما جاء عن عروة بن الزبير أنه قال: «أعتق أبو بكر معه على الإسلام قبل أن يهاجر إلى المدينة ست رقاب: بلال سابعهم. منهم: زنيرة،

---

(١) انظر: الرؤية الوهابية للتوحيد وأقسامه عرض ونقد، عثمان النابلسي (ص٧٤ ـ ٨٦)، والخلل الوهابي في فهم التوحيد القرآني، عبد الله دشتي (ص٧٢ ـ ٧٤).

(٢) الخلل الوهابي في فهم التوحيد القرآني، عبد الله دشتي (٨٨).

(٣) السيرة النبوية (١/ ٧٧).

فأصيبت ببصرها حين أعتقها، فقالت قريش: ما أذهب بصرها إلا اللات والعزى، فقالت: كذبوا وبيت الله ما تضر اللات والعزى وما تنفعان، فرد الله إليها بصرها»[1].

ومن ذلك: أن ضمام بن ثعلبة لما خرج عن عند النبي ﷺ: «أتى إلى بعيره فأطلق عقاله، ثم خرج حتى قدم على قومه، فاجتمعوا إليه، فكان أول ما تكلم به أن قال: بئست اللات والعزى، قالوا: مه يا ضمام، اتق البرص والجذام، اتق الجنون، قال: ويلكم، إنهما والله لا يضران ولا ينفعان»[2].

فانتهوا من هذه الشواهد وغيرها إلى معنى كلي يرجع إلى أن مشركي العرب وغيرهم كانوا يشركون في توحيد الربوبية ويعتقدون في أصنامهم أنها تضر وتنفع بذواتها، وتدبر الكون بقدرتها المستقلة عن الله تعالى، أو أنها تؤثر في إرادة الله وقدرته وتغالبه، وأن الله تعالى إنما كفَّرهم في العبادة لأجل هذا الاعتقاد، وأنه لو لم يوجد عندهم هذا الاعتقاد لما حكم عليهم بالشرك في العبادة[3].

فأصلهم الاستدلالي إذن يقوم على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن أقوام الرسل عليهم السلام كانوا يعتقدون أن أصنامهم تضر وتنفع بذواتها.

المقدمة الثانية: أن الله تعالى إنما حكم عليهم بالشرك في العبادة لأجل هذا النوع من الإشراك.

والاعتماد على هذا الأصل خطأ ظاهر؛ وذلك أن حقيقة قولهم ترجع إلى الحصر الكلي؛ أي: أنهم يقولون: إن العبادة لا تكون عبادة إلا باعتقاد معنى الربوبية، والشرك لا يكون شركًا إلا باعتقاد أن مخلوقًا ما يتصف

---

(١) الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر (١٣/ ٤١٢).

(٢) أخرجه: أحمد رقم (٢٣٨٠)، والدارمي في السنن، رقم (٦٧٧)، وغيرهما.

(٣) انظر: الخلل الوهابي في فهم التوحيد القرآني، عبد الله دشتي (ص١٠٩ ـ ١١٢).

بصفات الربوبية، ودليلهم الذي استندوا إليه لا يدل على هذا الحصر بحال، وإنما غاية ما يدل عليه تحقق الثبوت فقط، وبيان ما فيه من غلط يتبين بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن البحث ليس في كون كفار العرب وغيرهم يعتقدون في أصنامهم أنها تضر وتنفع، فهذا أمر ثابت لا ريب فيه، ولكن البحث في كونهم يعتقدون أنها تضر وتنفع بذواتها استقلالًا عن الله تعالى أو تأثيرًا في إرادته، فإثبات هذا القدر هو المعنى الذي ينفع لقولهم، وكل ما استدلوا به من الأدلة لا يدل عليه بحال كما سيأتي بيانه.

فظاهر حال العرب لا يدل على دعواهم، فإن من المشهور عنهم أنهم كانوا يقولون في تلبيتهم في الحج: «لبيك، لا شريك لك إلا شريكًا هو لك، تملكه وما ملك»[1]، وقد بيَّن معناه ابن إسحاق فقال: «يوحدون فيه بالتلبية، ثم يدخلون معه أصنامهم ويجعلون ملكها بيده ـ يقول الله ﷻ لمحمد ﷺ: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٦]»[2].

وذكر الله تعالى عنهم أنهم يستدلون بتقدير الله عليهم في تسويغ أفعالهم، كما قال تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأنعام: ١٤٨].

بل تضمنت النصوص الشرعية دلالات متنوعة تثبت بأن العرب يقرون لله تعالى بالتفرد في الخلق والملك والرزق والتدبير كما سبق بيانه.

فمن أراد أن يستدل على تلك الدعوى الحصرية الكلية فعليه أن يذكر من النصوص ما يدل على أن كفار العرب كانوا يعتقدون في أصنامهم أنها تضر وتنفع بذواتها استقلالًا عن الله تعالى، وأما النصوص التي فيها مجرد نسبة الضر والنفع إليها فلا تكفي في إثبات الدعوى؛ لأن ثمة معنى آخر مبرهن

---

(١) أخرجه مسلم، رقم (٢٧٨٥).

(٢) السير والمغازي (ص١٢٠)، والسيرة النبوية، ابن هشام (١/ ٧٨).

عليه، حاصله: أنهم يعتقدون أنها تضر وتنفع بإقدار الله تعالى لها وهيمنته عليها، كما سبق ذكره.

وأما قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ ءَالِهَةٌ تَمْنَعُهُم مِّن دُونِنَا﴾ [الأنبياء: ٤٣]، فليس فيه أن المشركين يعتقدون أن أصنامهم تغالب الله؛ لأن السؤال الوارد فيه سؤال إنكاري، ومعناه: أنه ليس لهم آلهة تمنعهم من بأسنا إذا أنزلناه بهم، فهي إخبار عن نقص آلهتهم وليست إبطالًا لاعتقادهم في أنها تغالب الله، فهي من جنس قوله تعالى: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ٱدْعُوا۟ شُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ ﴿١٩٥﴾﴾ [الأعرال: ١٩٥] وغيرها من الآيات.

وقد بيَّن الشنقيطي هذا المعنى فقال: «وما تضمنته هذه الآية الكريمة من كون الآلهة التي اتخذوها لا تستطيع نصر أنفسها فكيف تنفع غيرها جاء مبينًا في غير هذا الموضع كقوله تعالى: ﴿أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿١٩١﴾ وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَآ أَنفُسَهُمْ يَنصُرُونَ ﴿١٩٢﴾ وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى ٱلْهُدَىٰ لَا يَتَّبِعُوكُمْ سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنتُمْ صَٰمِتُونَ ﴿١٩٣﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَٱدْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٩٤﴾ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ٱدْعُوا۟ شُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ ﴿١٩٥﴾﴾ [الأعراف: ١٩١ ـ ١٩٥]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَكُمْ وَلَآ أَنفُسَهُمْ يَنصُرُونَ ﴿١٩٧﴾ وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى ٱلْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا۟ وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴿١٩٨﴾﴾ [الأعراف: ١٩٧، ١٩٨]، وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ ٱلْمُلْكُ وَٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ ﴿١٣﴾ إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا۟ دُعَآءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا۟ مَا ٱسْتَجَابُوا۟ لَكُمْ﴾ [فاطر: ١٣، ١٤]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُۥٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأحقاف: ٥]، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أن تلك الآلهة المعبودة من دون الله ليس فيها نفع ألبتة»[(١)].

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (٤/ ١٥٥).

وعلى التسليم بأن الآية فيها إخبار عن اعتقاد المشركين بأن أصنامهم تمنع من نزول عذاب الله فليس فيها إثبات لمعنى المغالبة لأن منعهم سيكون من جهة الشفاعة وليس من جهة المغالبة، بمعنى أنهم يعتقدون أن أصنامهم تمنع من نزول عذاب الله بهم لأن لهم منزلة عالية عند الله فيتوسطون في عدم نزول العذاب، وليس فيها أن أصنامهم تغالب الله وتلزمه بعدم نزول العذاب.

وأما التعبير عن اعتقادهم في أصنامهم بأنه من دون الله، فهو ليس مشكلًا؛ لأن عبارة «من دون» لا تعني أنهم انصرفوا عن الله بالكلية وأقبلوا على غيره، ولا تعني أنهم يعتقدون أن تلك الأصنام تغالب الله تعالى، وإنما تعني: أنهم اتخذوا مع الله آلهة أخرى، فهي تدل على مطلق المشاركة وليس على المغالبة ولا على إنكار تأثير الله تعالى.

ومما يدل على ذلك أن القرآن كثيرًا ما يصف فعل المشركين بأنه اتخاذ إلٰه مع الله، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَجۡعَلُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَۚ فَسَوۡفَ يَعۡلَمُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الحجر: ٩٦]، وقوله تعالى: ﴿لَّا تَجۡعَلۡ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَقۡعُدَ مَذۡمُومًا مَّخۡذُولًا ﴿٢٢﴾﴾ [الإسراء: ٢٢].

وأشار الطاهر بن عاشور إلى معنى لطيف في تلك الآيات فقال: «وقوله: ﴿مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ معناه: مع الله؛ لأن كلمة (دون) تؤذن بالحيلولة؛ لأنها بمعنى وراء، فإذا قالوا: اتخذه دون الله، فالمعنى: أنه أفرده وأعرض عن الله، وإذا قالوا: اتخذه من دون الله، فالمعنى أنه جعله بعض حائل عن الله؛ أي: أشركه مع الله؛ لأن الإشراك يستلزم الإعراض عن الله في أوقات الشغل بعبادة ذلك الشريك»(١).

وجاء في بعض المواضع من القرآن وصف الشرك بأنه اتخاذ إلٰه غير الله، كما في قوله تعالى: ﴿أَمۡ لَهُمۡ إِلَٰهٌ غَيۡرُ ٱللَّهِۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [الطور: ٤٣]، ولكن هذا لا يدل على أن المشركين أعرضوا عن الله بالكلية وأقبلوا

---

(١) التحرير والتنوير (٢/٨٩)، ويبدو أن هذا القول يحتاج إلى نظر ومراجعة؛ لأن القرآن استعمل كلمة: «من دون» بمعنى غير، كما في قوله تعالى: ﴿قُلۡ إِن كَانَتۡ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ ٱلۡمَوۡتَ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴿٩٤﴾﴾ [البقرة: ٩٤]، وغيرها من الآيات.

على أصنامهم على جهة الاستبدال، وإنما يدل على أنهم أشركوا مع الله غيره في العبادة، فكفار قريش والنبي ﷺ متفقون على أن الله يستحق العبادة، ولكن محل النزاع بينهم في استحقاق الأصنام للعبادة، فإذا قال الله عنهم أنهم عبدوا غير الله، فإن ذلك يعني: أنهم عبدوا مع الله غيره.

والمحصل من الكلام السابق: أن المشركين يعتقدون أن أصنامهم تنفعهم وتضرهم مع الله؛ وليس معنى ذلك أنهم يعتقدون أنهم يستبدون بذلك بدون قدرة الله؛ وإنما لأنهم يعتقدون أن الله أعطاهم هذا القدر من التصرف، فإذا خوفوا أحدًا منها أو طلبوا منها النفع والضر لا يعني أنها تملك ذلك استقلالًا عن الله أو تأثيرًا في قدرته وإرادته.

الأمر الثاني: أنه لا يكفي أن يثبتوا أن اعتقاد النفع والضر الذاتي في الأصنام اعتقاد موجود عند العرب، وإنما لا بد أن يثبتوا أنهم مجمعون على ذلك، فحصر مناط الحكم بالشرك بناء على ذلك النوع من الأدلة يتطلب وجوبًا إثبات أن العرب جميعًا كانوا يعتقدون في أصنامهم ذلك الاعتقاد؛ لأن دليلهم قائم على أن الله تعالى لم يحكم على العرب جميعًا بالشرك في العبادة إلا لأنهم اعتقدوا أن أصنامهم تضر وتنفع بذواتها، فإذا لم يثبتوا ذلك فدليلهم غير صالح للاستدلال به.

ومما يزيد هذا المعنى وضوحًا: أن العلماء الذين يقولون: لا يشترط في معنى العبادة اعتقاد الربوبية في المخلوق استقلالًا أو تأثيرًا في قدرة الله يصرحون بأن بعض العرب وغيرهم من الأمم كانوا يعتقدون أن أصنامهم تضر وتنفع بذواتها، يقول ابن تيمية بعد أن ذكر قول المجوسية والفلاسفة: «فإن هؤلاء يثبتون أمورًا محدثة بدون إحداث الله إياها، فهم مشركون في بعض الربوبية، وكثير من مشركي العرب وغيرهم قد يظن في آلهته شيئًا من نفع أو ضر، بدون أن يخلق الله ذلك»[1]، ويقول المقريزي: «أبان ﷻ بذلك أن المشركين إنما كانوا يتوقفون في إثبات توحيد الإلٰهيّة لا الربوبيّة، على أن منهم

(١) شرح الأصفهانية (ص١٣٤)، ونقله ابن أبي العز في شرح الطحاوية مؤيدًا له (٣٨/١).

من أشرك في الربوبيّة كما يأتي بعد ذلك»[1].

فالشأن إذن ليس في إثبات أن بعض المشركين من العرب أو غيرهم كان يعتقد أن آلهته تخلق من دون الله أو تدبر الكون من دونه تعالى أو معه، وإنما الشأن في إثبات أنهم مجمعون على هذا الاعتقاد، فإن لم يثبت الإجماع بطل الاستدلال بحالهم على تقييد مفهوم العبادة باعتقاد الربوبية.

وقد أثبتنا في المبحث الأول أن بعض من حُكم عليهم بالشرك لم يظهر من أفعالهم أنهم كانوا يعتقدون في أصنامهم أنها مستقلة بالنفع والضر، بل لم يظهر أنهم يعتقدون فيها معاني الربوبية من حيث الأصل.

الأمر الثالث: أنه على التسليم بأن جميع كفار العرب كانوا يعتقدون في أصنامهم أنها تضر وتنفع بذواتها استقلالًا عن الله فثبوت هذا القدر لا يكفي في تصحيح قولهم؛ لأنه لا يدل على حصر مناط الحكم بالشرك في العبادة في جهة واحدة، فلا بد أن يثبتوا أن الله تعالى لم يحكم عليهم بالشرك إلا لأجل اعتقادهم هذا، فإن لم يثبتوا ذلك فقولهم باطل لا محالة.

فمن أراد أن يستدل على تقييد مفهوم العبادة باعتقاد معنى من معاني الربوبية وتقييد الشرك بذلك فيجب عليه ألا يذكر إلا الأدلة التي تدل على ذلك التقييد، وأما الأدلة التي فيها الحكم على كفار العرب بالشرك لأجل أنهم اعتقدوا في أصنامهم أنها تضر وتنفع فغاية ما فيه أن ذلك الاعتقاد من موجبات الكفر، وليس فيها إثبات ذلك الحصر، فثمة فرق ظاهر بين القول بأنهم كفروا لأجل أنهم اعتقدوا في أصنامهم النفع والضر الذاتي وبين القول بأن الكفر لا يكون إلا باعتقاد النفع والضر الذاتي.

الأمر الرابع: أنه على التسليم بأن الله تعالى لم يحكم على كفار العرب إلا لأجل أنهم اعتقدوا في أصنامهم النفع والضر الذاتي أو أنها تغالب الله، فإن هذا القدر لا يكفي في تصحيح ذلك القول؛ لأن البحث ليس في تحديد مناط الحكم على كفار العرب فقط، وإنما هو في تحديد المناط المؤثر في

---

(١) تجريد التوحيد (ص٩).

الحكم الشرعي في كل الصور والأحوال والأزمان، فلا بد أن يثبتوا بأنه لا يوجد مناط آخر في حكم الشريعة موجب للشرك غير ما هو متحقق في حال كفار العرب.

فغاية ما في استدلالهم ـ على التسليم به ـ أن كفار العرب لم يحكم عليهم بالشرك إلا لأجل ذلك الاعتقاد، ولكن هذا لا يعني أن النصوص الشرعية لا تدل على وجود مناطات أخرى موجبة للشرك لم تكن موجودة عند مشركي العرب من الأمم السابقة.

فثمة فرق كبير بين القول: كفار العرب لم يحكم عليهم بالشرك إلا لأجل أنهم اعتقدوا الربوبية في أصنامهم وبين القول: الحكم بالشرك لا يكون إلا لأجل اعتقاد الربوبية في الأصنام، ولا يصح المساواة بين القولين إلا في حالة إثبات أنه لا يوجد شرك في العالم قبل العرب وبعده يخرج عن شركهم، وإثبات هذا دونه خرط القتاد.

فإن بيان الشريعة لمقاصدها في التوحيد والعبادة والشرك والكفر وغيرها من الأحكام لم يكن مقتصرًا على حال مناقشة كفار العرب وإلزامهم، وإنما جاء بيانها لتلك المقاصد في مواضع أخرى خارجة عن ذلك النطاق، فلا بد من اعتبارها ومراعاتها في تحديد مرادات الشريعة ومقاصدها.

الأمر الخامس: أما دعوى التلازم بين اعتقاد أن الملائكة بنات الله وبين كونهم شركاء لله في الخلق والتدبير، فهي دعوى خاطئة منافية لما هو معروف عن العرب من أنهم يحتقرون جنس النساء، ويرون أنه جنس ضعيف لا يرقى للمشاركة في الأمور العظيمة.

وفي بيان سبب اعتقادهم بأن الله تعالى له ولد، واعتقادهم أن ذلك الولد من البنات يقول المعلمي: «كأنهم إنما نسبوا لله تعالى الولد لما استقر في أذهانهم من أن العقم عيب... وأمرهم في ذلك معروف، فقاسوا رب العزة على الناس في أن العقم يكون عيبًا في حقه، فأثبتوا له الولد لينزهوه بزعمهم، ولما علموا أن إثبات الولد يلزم منه إثبات المنازع جعلوا ذلك الولد

إناثًا بناء على ما ألفوه واعتادوه أن الإناث ضعاف عواجز»[1].

الأمر السادس: أما ما جاء من أن العرب يستسقون بالأنواء، وأنهم ينسبون نزول الأمطار إلى فعلها، فهذا أمر مشهور عند العرب، ولكن مجرد نقل ذلك عنهم لا يعني أنهم يعتقدون أن تلك الأنواء تملك قدرة من ذواتها مستقلة عن الله تعالى أو أنها تغالب الله وتنزل المطر بمشيئتها متى ما أرادت، وقد ألَّف ابن قتيبة كتابًا مفردًا في الأنواء، وذكر أنه تدّبر ما جاء في الشعر من نسبة العرب المطر إلى نوء النجم، فوجده على نوعين: **أما الأول**: أن يجعل النوء علمًا ووقتًا لنزول المطر، **وأما الثاني**: أن يجعل النوء فاعلًا للمطر ومنزلًا له[2]، ولم يذكر أن أحدًا من العرب كان يعتقد أن النوء مستقل بذاته عن قدرة الله.

ونحن لا ننكر أن من زعم أن الله أعطى الأنواء قدرة ومشيئة في إنزال المطر، وأنها بذلك أضحت مستقلة في إحداثه ولا فعل لله تعالى فيها، وبات يشكرها ويثني عليها، فهو واقع في الشرك.

وأشار ابن قتيبة إلى أن اعتقاد العرب ذلك مقارب لمعنى السببية، وقرن بينه وبين كون الرياح سببًا في الأمطار، حيث يقول معلقًا: «ولولا أن رسول الله ﷺ ذمّ مذاهب العرب في الأنواء، فدلّ ذلك على أنه لا عمل للنوء في السحاب والرياح والمطر، لساغ للظانّ بإكثار العرب في هذا أن يظنّ أن للنوء عملًا في المطر كعمل الريح في إنشاء السحاب واستنزال المطر وإلقاح الشجر، وكعمل القمر في المدّ والجزر وهذه أشياء سخّرها الله ﷻ ووصف الخلق بها، فلم تَعْدُ ما سخّرت له، والأفعال مضافة إليها، والفعل لله ﷻ بها»[3].

ومما يقوي ذلك أن الله تعالى ذكر عن كفار العرب بأنهم يقرون بأنه

---

(١) رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله ـ ضمن آثار المعلمي ـ (٢/ ٣٥٥)، وانظر: (٣/ ٧٠٩، ٧١١).

(٢) الأنواء في مواسم العرب (ص١٧).

(٣) المرجع السابق (ص١٩).

سبحانه هو الذي ينزل المطر من السماء، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [العنكبوت: ٦٣]، يقول ابن كثير: «أي: هم معترفون بأنه الفاعل لجميع ذلك وحده لا شريك له، ثم هم يعبدون معه غيره مما يعترفون أنه لا يخلق ولا يرزق، وإنما يستحق أن يفرد بالعبادة من هو المتفرد بالخلق والرزق»[(١)].

الأمر السابع: أن المستدلين بهذا النوع من الأدلة وقعوا في أغلاط استدلالية منافية لطريقة الاستدلال العلمي الصحيح، فأنت ترى أنهم وقعوا أولًا في القفز الحكمي، حيث استدلوا على الحصر بأدلة لا تثبت إلا مجرد الثبوت فقط، وليس فيها أي دلالة على الحصر الكلي.

وترى أيضًا أنهم وقعوا في الاختزال والانتقائية، فإنهم استندوا إلى بعض الأدلة التي رأوا أنها فيها دلالة على قولهم في إثبات اعتقاد النفع والضر الذاتي، وأعرضوا عن الأدلة التي تثبت اعتقاد مشركي العرب بهيمنة الله على كل شيء وتدبيره لكل شيء وتقديره لكل شيء، ولو كانوا جادين في الاستدلال لسعوا إلى الجمع بين تلك الأدلة المتنوعة، ولعلموا أن تحقيق الاتساق بين النصوص يتحصل بأن اعتقاد النفع والضر في الأصنام لا يلزم منه اعتقاد أنها مستقلة بذواتها.

وترى أيضًا أنهم وقعوا في انتقائية لكلام العلماء والمفسرين، فتراهم يوردون أقوال المفسرين التي ذكروا فيها أن المشركين يعتقدون النفع والضر في أصنامهم ويصورون للناس بأن أولئك العلماء متفقون معهم في أن الشرك مقيد بذلك القيد، ويعرضون عن أقوالهم الأخرى المناقضة لهذا القول، كأقوالهم التي فيها تفسير العبادة بالخضوع والذل وأقوالهم التي فيها التصريح بأن كفار العرب كانوا يقرون بهيمنة الله على الكون وبتفرده في التدبير.

ومن أشهر الأمثلة على ذلك: دعوى عدد من المعاصرين أن ابن كثير

---

(١) تفسير القرآن العظيم (٦/ ٢٠٢).

ينسب إلى كفار قريش أنهم يعتقدون أن أصنامهم لها قدرة يغالبون بها الله، بناء على قوله: «﴿أَمۡ لَهُمۡ ءَالِهَةٞ تَمۡنَعُهُم مِّن دُونِنَاۚ﴾ [الأنبياء: ٤٣] استفهام إنكار وتقريع وتوبيخ؛ أي: ألهم آلهة تمنعهم وتكلؤهم غيرنا؟ ليس الأمر كما توهموا ولا كما زعموا»[١]، فذكروا أن ابن كثير ينص هنا على أن كفار قريش يزعمون ويتوهمون أن أصنامهم تمنعهم من الله بقدرتهم.

وفضلًا عن أن فهمهم لكلام ابن كثير غير صحيح، فإنهم في الحقيقة أعرضوا عن نصوص كثيرة له صرح فيها بألفاظ واضحة جلية بأن العرب يقرون بانفراد الله تعالى بالخلق والملك والتدبير وأن أصنامهم لا تملك شيئًا من ذلك، وأن الله تعالى جعل إقرارهم ذلك حجة ملزمة لهم في إبطال شركهم في العبادة، ومن أقواله في تفسير سورة يونس: «يقول تعالى مقررًا أنه لا إلٰه إلا هو؛ لأن المشركين ـ الذين يعبدون معه غيره ـ معترفون أنه المستقل بخلق السمٰوات والأرض والشمس والقمر، وتسخير الليل والنهار، وأنه الخالق الرازق لعباده، ومقدر آجالهم، واختلافها واختلاف أرزاقهم ففاوت بينهم، فمنهم الغني والفقير، وهو العليم بما يصلح كلًّا منهم، ومن يستحق الغنى ممن يستحق الفقر، فذكر أنه المستبد بخلق الأشياء المتفرد بتدبيرها، فإذا كان الأمر كذلك فلم يعبد غيره؟ ولم يتوكل على غيره؟ فكما أنه الواحد في ملكه فليكن الواحد في عبادته، وكثيرًا ما يقرر تعالى مقام الإلٰهية بالاعتراف بتوحيد الربوبية. وقد كان المشركون يعترفون بذلك، كما كانوا يقولون في تلبيتهم: «لبيك لا شريك لك، إلا شريكًا هو لك، تملكه وما ملك»[٢]، ومن تلك أيضًا تفسيره لآيات سورة المؤمنون، كما سبق نقله في الدليل الرابع من أدلة القول الأول.

وبهذه الأمور يظهر بجلاء قصور الأدلة التي اعتمد عليها أصحاب هذا القول في تصحيح قولهم والاستدلال عليه، ويتبين بوضوح أنه لا دليل لديهم على صحة دعواهم.

---

(١) تفسير القرآن العظيم (٥/ ٣٤٤).

(٢) المرجع السابق (٦/ ٢٩٤).

الدليل الثاني: من أدلة من يشترط اعتقاد الربوبية في العبادة والشرك:

كثرة تأكيد النصوص على أن الله تعالى هو المتفرد بالتدبير والنفع والضر وأن الأصنام لا تتصف بشيء من ذلك، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ ۚ يُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٠٧﴾﴾ [يونس: ١٠٧]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ۗ قُلْ إِنِّىٓ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ ۖ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٤﴾﴾ [الأنعام: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٨﴾﴾ [يونس: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿يَدْعُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُۥ وَمَا لَا يَنفَعُهُۥ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلضَّلَٰلُ ٱلْبَعِيدُ ﴿١٢﴾﴾ [الحج: ١٢]، وغيرها من الآيات.

قالوا: فهذه التأكيدات التي تذكر أن الله تعالى هو المدبر المؤثر الأوحد في الكون وأن الآلهة الأخرى لا تخلق ولا ترزق ولا تضر ولا تنفع هي أدلة سيقت كي تدفع تخيل الكفار الباطل بأن آلهتهم تضر وتنفع بنفسها، ولها قدرة ذاتية على ذلك باعتبارها أبناء الله أو شركاء له في القدرة والتأثير(١).

وهذا الاستدلال فيه خلط كبير بين المقامات وغفلة بين السياقات المختلفة في دلالاتها وأغراضها، فذلك النوع من الآيات لم يسق لإثبات صفات مخصوصة ينفيها الكفار ولا لنفي صفات يثبتونها، وإنما سيقت لإثبات أن الله تعالى هو المستحق للعبادة لأنه المتصف بصفات الكمال، وأن الأصنام التي يعبدها الكفار لا تستحق العبادة لأنها فاقدة لصفات الإلٰه الحق.

فالله تعالى لا يريد من ذلك النوع من الآيات أن يبطل صفات مخصوصة يثبتها الكفار لأصنامهم أو له تعالى، وإنما يريد سبحانه أن يبين أن آلهتهم لا تستحق أن تعبد من دونه، فتلك الآيات لا تقصد من حيث الأصل أن تقول

---

(١) انظر: الخلل الوهابي في التوحيد القرآني، عبد الله دشتي (ص٤٦، ٧٥)، وكتاب التوحيد، المسعري (ص١٧٦).

للكفار: إنكم تعتقدون في أصنامكم أنها تضر وتنفع بذواتها وأنها ليست كذلك، وإنما تقصد من حيث الأصل أن تقول لهم: إنكم تعبدون أصنامًا لا تتصف بصفات الكمال، ولا يتصف بتلك الصفات إلا الله تعالى.

وتقرير هذا المعنى يظهر في تفسير كثير من العلماء لذلك النوع من الآيات، فإنهم أوضحوا أنها سيقت لبيان استحقاق الله تعالى للعبادة وبطلان عبادة الأصنام، وربطوا بينها وبين غيرها من الآيات المشتركة معها في الغرض، يقول الطبري: «يقول تعالى ذكره لنبيِّه محمد ﷺ: يا محمد، إن يصبك الله بضر، يقول: بشدة وشظف في عيشك وضيق فيه، فلن يكشف ذلك عنك إلا الله الذي أمرك أن تكون أول من أسلم لأمره ونهيه، وأذعن له من أهل زمانك، دون ما يدعوك العادلون به إلى عبادته من الأوثان والأصنام، ودون كل شيء سواها من خلقه. ﴿وَإِن يَمۡسَسۡكَ بِخَيۡرٖ﴾ يقول: وإن يصبك بخير: أي: برخاء في عيش وسعة في الرزق وكثرة في المال، فتقر أنه أصابك بذلك ﴿فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ١٧﴾ يقول تعالى ذكره: والله الذي أصابك بذلك فهو على كل شيء قدير، هو القادر على نفعك وضرك، وهو على كل شيء يريده قادر، لا يعجزه شيء يريده ولا يمتنع منه شيء طلبه، ليس كالآلهة الذليلة المهينة التي لا تقدر على اجتلاب نفع على أنفسها ولا غيرها، ولا دفع ضر عنها ولا غيرها، يقول تعالى ذكره: فكيف تعبد من كان هكذا؟ أم كيف لا تخلص العبادة، وتقر لمن كان بيده الضر والنفع والثواب والعقاب وله القدرة الكاملة والعزة الظاهرة؟»[1].

ويقول ابن كثير: «يقول تعالى مخبرًا أنه مالك الضر والنفع، وأنه المتصرف في خلقه بما يشاء، لا معقب لحكمه، ولا راد لقضائه: ﴿وَإِن يَمۡسَسۡكَ ٱللَّهُ بِضُرّٖ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَۖ وَإِن يَمۡسَسۡكَ بِخَيۡرٖ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ١٧﴾ [الأنعام: ١٧] كما قال تعالى: ﴿مَّا يَفۡتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحۡمَةٖ فَلَا مُمۡسِكَ لَهَاۖ وَمَا يُمۡسِكۡ فَلَا مُرۡسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ﴾ [فاطر: ٢] وفي الصحيح: أن رسول الله ﷺ

(١) جامع البيان في تأويل آي القرآن (٩/ ١٧٩).

كان يقول: «**اللَّهُمَّ لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجد منك الجد**»؛ ولهذا قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾؛ أي: هو الذي خضعت له الرقاب، وذلت له الجبابرة، وعنت له الوجوه، وقهر كل شيء ودانت له الخلائق، وتواضعت لعظمة جلاله وكبريائه وعظمته وعلوه وقدرته الأشياء، واستكانت وتضاءلت بين يديه وتحت حكمه وقهره»[1].

ومما يدل على أن الغرض الأساسي من هذا النوع من الآيات إنما هو إثبات استحقاق الله تعالى للعبادة ونفيه عن الأصنام أنها جاءت في أمور خارجة عن معنى النفع والضر، فقد جاءت في الخلق، كما في قوله تعالى: ﴿أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿١٩١﴾﴾ [الأعراف: ١٩١]، فليس الغرض من هذه الآية الرد على المشركين في اعتقادهم أن أصنامهم تخلق، وإنما الغرض منها الرد عليهم في عبادتهم لأصنام ناقصة لا تستحق العبادة، وهناك فرق كبير بين الغرضين، ويقول ابن كثير في بيان الغرض من الآية: «هذا إنكار من الله على المشركين الذين عبدوا مع الله غيره، من الأنداد والأصنام والأوثان، وهي مخلوقة لله مربوبة مصنوعة، لا تملك شيئًا من الأمر، ولا تضر ولا تنفع، [ولا تنصر] ولا تنتصر لعابديها، بل هي جماد لا تتحرك ولا تسمع ولا تبصر، وعابدوها أكمل منها بسمعهم وبصرهم وبطشهم؛ ولهذا قال: ﴿أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿١٩١﴾﴾؛ أي: أتشركون به من المعبودات ما لا يخلق شيئًا ولا يستطيع ذلك»[2].

وجاءت في الإطعام والإرزاق أيضًا كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ۗ قُلْ إِنِّىٓ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ ۖ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٤﴾﴾ [الأنعام: ١٤] فليس الغرض من هذه الآية الرد على المشركين في اعتقادهم أن أصنامهم خالقة للسمٰوات والأرض، وأن الله يُطعَم أو يُرزق من غيره، وإنما غرضها إثبات كمال الله واستحقاقه للعبادة.

(١) تفسير القرآن العظيم (٣/ ٢٤٤).

(٢) تفسير القرآن العظيم (٣/ ٥٢٩).

فهذا النوع من الآيات إذن متطابق مع الأمثلة التي ضربها الله لبيان فساد عبادة الأصنام وضرورة عبادته كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ لَهُۥۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ٧٣﴾ [الحج: ٧٣]، فليس الغرض من هذه الآية الرد على المشركين في أنهم اعتقدوا أن أصنامهم تخلق، وإنما الغرض منها الرد عليهم في أنهم عبدوا آلهة عاجزة لا تستحق أن تكون معبودة لفقدانها صفات الإلٰهة الحق.

فهذه الشواهد تدل على أن الآيات التي فيها شرح كمالات الله وبيان نقص الآلهة المعبودة من دونه، ليس الغرض منها الرد على إثباتهم أو نفيهم لصفات مخصوصة، وإنما الغرض الأساس منها إثبات استحقاق الله تعالى للعبادة وإبطال عبادة الأصنام.

ثم بعد هذا كله، فإنه على التسليم بأنها تدل على أنهم يعتقدون في أصنامهم أنها تضر وتنفع ويقع منها تدبير للكون، فإن ثبوت هذا القدر غير كاف في تصحيح قولهم، ولا بد لهم أن يثبتوا بأنهم كانوا يعتقدون أنها تفعل ذلك بذواتها استقلالًا عن الله تعالى، وهذا المعنى سبق تفصيله مع أوجه أخرى في مناقشة الدليل الأول.

الدليل الثالث: التأكيد على شرط الإذن في الشفاعة:

فإن الله تعالى كرر مرات كثيرة بأنه لا أحد يشفع عنده إلا بإذنه ورضاه، كما في قوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِىَ لَهُۥ قَوْلًا ١٠٩﴾ [طه: ١٠٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥۚ﴾ [سبأ: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ ٢٨﴾ [الأنبياء: ٢٨]

قالوا: هذا التأكيد يشعر بأن كفار العرب كانوا يعتقدون أن أصنامهم تشفع عند الله استقلالًا بغير إذنه، وأن لهم سطوة على إرادة الله وتدبيره،

وأنهم يعتقدون أن الله يلتزم بشفاعتهم عنده لاحتياجه إليهم في تدبير الكون، فهم بهذا الاعتقاد يثبتون نقص الله تعالى في ربوبيته واحتياجه إلى الأصنام[١].

قالوا: وقد قرر هذا المعنى عدد من المفسرين، وفي ذلك يقول الرازي: «إن القوم كانوا يقولون في الأصنام: إنها شفعاؤنا عند الله، وكانوا يقولون: إنها تشفع لنا عند الله من غير حاجة فيه إلى إذن الله، ولهذا السبب رد الله تعالى عليهم ذلك بقوله: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ﴾ فهذا يدل على أن القوم اعتقدوا أنه يجب على الله إجابة الأصنام في تلك الشفاعة، وهذا نوع طاعة»[٢]، ويقول ابن كثير: «وأخبر أن الملائكة التي في السمٰوات من المقربين وغيرهم، كلهم عبيد خاضعون لله، لا يشفعون عنده إلا بإذنه لمن ارتضى، وليسوا عنده كالأمراء عند ملوكهم، يشفعون عندهم بغير إذنهم فيما أحبه الملوك وأبوه»[٣].

والاستدلال بهذا الدليل على اشتراط تقييد مفهوم العبادة والشرك باعتقاد الربوبية في المخلوق استقلالًا أو تأثيرًا على قدرة الله وإرادته غير صحيح، ويتبين ذلك بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن اتخاذ الشفعاء عند الله ليس متضمنًا لنسبة الربوبية إلى المخلوق في كل أحواله، فدعوى الشفاعة ليست منحصرة في زعم أن الأصنام لها سطوة على الله تعالى تجعل شفاعتها مقبولة وملزمة إما لاحتياجه إليهم أو لعدم علمه بما يقع في الكون، وإنما هناك أحوال أخرى لا تقل حضورًا وقوة عن ذلك الاحتمال، فمن المعلوم أن اتخاذ الشفعاء يكون لاعتبارات متعددة، إما لنقص في علم المشفوع عنده أو لنقص في قدرته أو رحمته أو لتكبره، فيحتاج الضعفاء للبحث لمن يستعطفه، أو لبخله، فيحتاج الفقراء لمن يتوسط لهم عنده، أو لخوف المشفوع له، وغير ذلك من الاعتبارات، والشافع يقبل

---

(١) انظر: الخلل الوهابي في فهم التوحيد القرآني، عبد الله دشتي (ص٧٤).

(٢) مفاتيح الغيب (٢٧/ ٥٠٤).

(٣) تفسير القرآن العظيم (٧/ ٨٥).

شفاعة الشفعاء عنده إما لخوفه منهم أو لكونه يشعر باحتياجه إليهم في العلم أو في القدرة أو لأن لهم مكانة عالية عنده[1].

ولا شك أن تلك الاعتبارات فيها تنقص لمقام الربوبية وإخلال بتوحيد الله، وتشبيه له بالمخلوقين، ولهذا كانت الشفاعة بغير إذن الله شركًا؛ لأن الشرك في كل صوره متضمن للتنقص من مقام الله تعالى وجبروته، **ولكن بعض تلك الاعتبارات ليس متضمنًا نسبة معنى من معاني الربوبية إلى المخلوق الشافع، وإنما غاية ما فيه نسبة علو المنزلة عند الله، فالشافع لعلو منزلته وقربه من الله وحب الله له يشفع لغيره، فحقيقة بعض صور الشفاعة: أن العابد للصنم رجاء في شفاعته لا يعتقد أن الشافع يتصف بصفة العلم أو القدرة أو أن الله تعالى محتاج إلى الشافع، وإنما يعتقد أن له مكانة عالية عند الله فهو يدعوه ويطلب منه لأجل هذا المعنى.**

ومما يدل على ذلك أن الأصل المشهور في التاريخ أن كثيرًا من المشركين إنما كان اتخاذهم للشفعاء لأجل صلاحهم وقربهم من الله تعالى وعلو ومنزلتهم، وليس لأجل قدراتهم وتأثيرهم في الكون ولا لأجل تأثيرهم الإلزامي في إرادة الله؛ فالمعنى المؤثر في اتخاذ كثير من الشفعاء هو الصلاح وليس القوة والتأثير، وهذا المعنى لا يتسق مع القول بأن المشركين كانوا يعتقدون أن الله محتاج إلى الأصنام، ويجب أن يقبل شفاعتهم ليتقوى بهم ويكونوا له أولياء من الذل، وإنما يتسق بكل وضوح مع القول بأن الله يجيب شفاعتهم لأجل حبه لهم وقربهم منه.

وقد أشار إلى هذا المعنى الكلبي، فإنه حين ذكر أصل عبادة أصنام الصالحين في تاريخ البشرية قال: «ثم جاء قرن آخر فعظموهم أشد من تعظيم القرن الأول، ثم جاء من بعدهم القرن الثالث فقالوا: ما عظم أولونا هؤلاء إلا وهم يرجون شفاعتهم عند الله فعبدوهم، وعظم أمرهم واشتد كفرهم»[2]، وهذا

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١/ ١٢٦ ـ ١٢٨)، ورفع الاشتباه عن معنى العبادة والإلٰه، المعلمي ـ ضمن آثاره ـ (٣/ ٨٥٣).

(٢) الأصنام (ص٥٢).

المعنى منقول عن ابن عباس وغيره من الصحابة، فهم مقرون له، وهو يدل على أن من صور الشفاعة الشركية من يعتقد أن شفيعه له منزلة عند الله، فيتقرب إليه لأجل ذلك.

ويؤكد هذا المعنى: أن القرآن أشار إلى أحد مآخذ المشركين في تحديدهم للأوثان، وأنهم إنما اتخذوا ذلك رغبة منهم في أن تقربهم إلى الله تعالى، وليس في أنها تؤثر على الله وتلزمه أو أن تعينه في تدبير الكون كما يقول المستدلون بهذا النوع من الآيات.

ولهذا ربط كثير من المفسرين بين آيات الإذن في الشفاعة وبين آية الزمر، يقول الطبري: «يعني بذلك: من ذا الذي يشفع لمماليكه إن أراد عقوبتهم إلا أن يخليه، ويأذن له بالشفاعة لهم، وإنما قال ذلك تعالى ذكره لأن المشركين قالوا: ما نعبد أوثاننا هذه إلا ليقربونا إلى الله زلفى، فقال الله تعالى ذكره لهم: لي ما في السماوات وما في الأرض، مع السماوات والأرض، فلا تنبغي العبادة لغيري، فلا تعبدوا الأوثان التي تزعمون أنها تقربكم مني زلفى، فإنها لا تنفعكم عندي ولا تغني عنكم شيئًا، ولا يشفع عندي أحد لأحد إلا بتخليتي إياه والشفاعة لمن يشفع له من رسلي وأوليائي وأهل طاعتي»[1].

ويقول الرازي: «قوله: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى﴾ استفهام معناه الإنكار والنفي؛ أي: لا يشفع عنده أحد إلا بأمره؛ وذلك أن المشركين كانوا يزعمون أن الأصنام تشفع لهم، وقد أخبر الله تعالى عنهم بأنهم يقولون: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ وقولهم: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ﴾، ثم بيَّن تعالى أنهم لا يجدون هذا المطلوب، فقال: ﴿وَيَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمۡ وَلَا يَنفَعُهُمۡ﴾ فأخبر الله تعالى أنه لا شفاعة عنده لأحد إلا من استثناه الله تعالى بقوله: ﴿إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ﴾ ونظيره قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ صَفّٗاۖ لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنۡ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَقَالَ صَوَابٗا ٣٨﴾ [النبأ: ٣٨]»[2].

---

(١) جامع البيان في تأويل آي القرآن (٤/ ٥٣٥).

(٢) التفسير الكبير (٧/ ١١).

وهؤلاء العلماء فسروا آية الزمر بما يدل على أن المشركين يتطلبون بعبادتهم للأصنام القربى والنفع من الله، فغاية ما لديهم من عبادتهم للأصنام أن تجعلهم في قرب من الله.

وأشار بعض المفسرين إلى أن المشركين إنما اتخذوا الشفعاء تعظيمًا لله وسعيًا إلى السبل التي تقربهم منه وليس إشراكًا لغيره في تدبير الكون، يقول الواحدي: «وقوله: ﴿وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ﴾، قال أهل المعاني: توهموا أن عبادتها أشد في تعظيم الله من قصده بالعبادة، فعبدوها وأحلوها محل الشافع عند الله»(١).

وفي الربط بين آيات الشفاعة وآية سورة الزمر يقول الزجاج: «ومعنى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦۚ﴾؛ أي: لا يشفع عنده إلا بما أمر به من دعاء بعض المسلمين لبعض ومن تعظيم المسلمين أمر الأنبياء والدعاء لهم، وما علمنا من شفاعة النبي ﷺ وإنما كان المشركون يزعمون أن الأصنام تشفع لهم، والدليل على ذلك قولهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ وذلك قولهم: ﴿وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ﴾، فأنبأ الله ﷻ أن الشفاعة ليست إلا ما أعلم من شفاعة بعض المؤمنين لبعض في الدعاء وشفاعة النبي ﷺ»(٢)، ويقول الواحدي: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦۚ﴾؛ أي: لا يشفع عنده أحد إلا بأمره، إبطالًا لزعم الكفار أن الأصنام تشفع لهم»(٣).

ونصَّ عدد من العلماء أن المشركين لا يعتقدون أن الأصنام تمانع الله تعالى في الشفاعة وتغالبه، يقول ابن تيمية: «فتعالى عن أن يكون معه إلٰه غيره أو أحد يشفع عنده إلا بإذنه أو يتقرب إليه أحد إلا بإذنه، فهذا هو الذي كانوا يقولون، ولم يكونوا يقولون: إن آلهتهم تقدر أن تمانعه أو تغالبه»(٤).

ومما يدل على أن المشركين إنما اتخذوا الشفعاء من أجل جلب النفع

---

(١) البسيط (١١/ ١٤٩).

(٢) معاني القرآن (١/ ٣٣٧).

(٣) الوجيز (١/ ١٨٢).

(٤) مجموع الفتاوى (١٦/ ١٢٤)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٥٠).

من الله وليس لأجل أن الله محتاج إليهم أو أنها يلزم الله تعالى قبول شفاعتهم كما يقول من استدل بهذا النوع من الآيات: أن القرآن أشار إلى أحد محزات الانحراف عندهم في دعوى الشفعاء، فحين ذكر الله تعالى دعوى المشركين في الشفاعة قال منكرًا عليهم: «قل أتنبئون الله بما لا يعلم في السموات والأرض»، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٨﴾﴾ [يونس: ١٨].

فأنت ترى أن الإنكار توجه إلى العلم وليس إلى دعوى التأثير والتدبير في الكون، وهذا يدل على أن من محزات الانحراف عندهم أنهم تجرؤوا على الله وحددوا من يشفع عنده من غير إعلام من الله بذلك، ولو كان محز الانحراف عندهم أنهم ادعوا أن الله تعالى محتاج إلى أولئك الشفعاء أو أنهم يلزمون الله بشفاعتهم لكان الإنكار متوجهًا إلى هذا المعنى.

وقد توارد علماء التفسير على حمل هذه الآية على أن الله تعالى ينكر على المشركين تحديدهم من يشفع عند الله من غير إخبار منه بذلك، يقول الطبري: «قال الله لنبيِّه محمد ﷺ: ﴿قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِۚ﴾ يقول: أتخبرون الله بما لا يكون في السماوات ولا في الأرض؛ وذلك أن الآلهة لا تشفع لهم عند الله في السماوات ولا في الأرض، وكان المشركون يزعمون أنها تشفع لهم عند الله، فقال الله لنبيِّه ﷺ: قل لهم: أتخبرون الله أن ما لا يشفع في السماوات ولا في الأرض يشفع لكم فيهما، وذلك باطل لا تعلم حقيقته وصحته، بل يعلم الله أن ذلك خلاف ما تقولون وأنها لا تشفع لأحد ولا تنفع ولا تضر»[1].

ويقول البغوي: «ومعنى الآية: أتخبرون الله أن له شريكًا، أو عنده شفيعًا بغير إذنه، ولا يعلم الله لنفسه شريكًا؟!»[2]، ويقول الزجاج: «أي:

(١) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١٢/ ١٤٢).

(٢) معالم التنزيل (٤/ ١٢٦).

أتعبدون ما لا يسمع ولا يبصر ولا يميز، وتزعمون أنها تشفع عند الله، فتخبرون بالكذب»[1].

ويزيد من وضوح هذا المعنى ـ أعني: أن الشفاعة لا تدل في كل صورها على نسبة الربوبية إلى المخلوق ـ: أن الشفاعة في أصل معناها في اللغة لا تدل على الإلزام والجزم بالقبول، وإنما تدل على مطلق الشفع والجمع، ومما يدل على ذلك حديث ابن عباس رضي الله عنهما: «أن زوج بريرة كان عبدًا يقال له: مغيث، كأني أنظر إليه يطوف خلفها يبكي، ودموعه تسيل على لحيته، فقال النبي ﷺ لعباس: «**يا عباس ألا تعجب من حب مغيث بريرة، ومن بغض بريرة مغيثًا**». فقال النبي ﷺ: «**لو راجعته**»، قالت: يا رسول الله تأمرني؟ قال: «**إنما أنا أشفع**»، قالت: لا حاجة لي فيه»[2].

فلو كانت الشفاعة تدل على إلزام قبول المشفوع عنده إما لقوة الشافع أو لضعفه واحتياجه لما عبر بلفظ الشفاعة.

ومما يقوي ذلك المعنى ـ أعني أن المشركين لم يتخذوا أصنامهم شفعاء لكونهم يرون أن شفاعتهم ملزمة لله تعالى وأنه تعالى محتاج إليهم ـ: ما ذكره الله عنهم في مواضع من القرآن من أنهم يقرون بأن الله تعالى يجير ولا يجار عليه، ومن أنه سبحانه هو المتفرد بتدبير كل شيء، ولا شك أن الشفاعة نوع من التدبير، فهذا الإقرار منهم يناقض تمام المناقضة دعوى أن المشركين كانوا يعتقدون أن أصنامهم تلزم الله بقبول شفاعتها عنده، بل يتضمن بأنه لا يشفع أحد عنده إلا بإذنه ورضاه، ولكنهم أعرضوا عن مقتضى إقرارهم وتجرؤوا على مقام الربوبية وحددوا الشفعاء من قِبل أنفسهم.

الأمر الثاني: فضلًا عما في تحديد المشركين للشفعاء من تنقص لمقام الربوبية وتشبيه لله تعالى بالمخلوقين، فإنه تضمن أيضًا الاجتراء والافتراء على الله تعالى، فقد ادعوا بغير علم أن أصنامهم يشفعون لهم عند الله من غير أن يخبرهم الله تعالى بهذا الأمر، فهم في هذا الادعاء تجرؤوا على الله وحددوا

---

(١) معاني القرآن وإعرابه (٣/ ١١).

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٥٢٨٣).

من قِبَل أنفسهم من يشفع عنده ومن لا يشفع، فالتأكيد على الإذن والرضا جاء لنفي هذا الادعاء وإبطاله، وإثبات أصل الشفاعة وقوعها بعد الإذن والرضا.

ومن الأمثلة التي تقرب هذا المعنى أن يدَّعي رجال من الناس كذبًا وزورًا أن فلانًا له شفاعة مقبولة عند الملك، ويكررون ذلك على الأشهاد ويرتبون على هذا الادعاء أعمالًا يقومون بها لذلك الرجل، فإذا أراد الملك أن ينكر هذا الادعاء، وإثبات مبدأ الشفاعة، فإنه يؤكد أولًا ملكه وعلوه وهيمنته على دولته وأنه لا أحد يفعل شيئًا فيها إلا بإذنه.

فتصريح الملك في إنكاره لتلك الدعوى بأنه مالك ما في الدولة ولا يشفع أحد عنده إلا بإذنه لا يستلزم أن يكون أصحاب تلك الدعوى يعتقدون أن ذلك الشافع له سطوة على إرادة الملك وأن شفاعته عنده لا تكون إلا بإذنه.

ولهذا نصَّ عدد من العلماء على أن تكرار التأكيد لشرط الإذن في الشفاعة راجع إلى أن المشركين تجرؤوا على مقام الربوبية وحددوا الشفعاء عند الله من غير إذنه، فبيَّن الله جبروته وملكوته وأنه لا أحد يتجرأ على أن يشفع عنده إلا بعدما يأذن له، فتكرار التنبيه على شرط الإذن جاء لإبطال دعواهم وإثبات أصل الشفاعة بشروطها.

وقد ربط كثير من العلماء بين الآيات التي فيها ذكر الإذن في الشفاعة وبين الآيات التي فيها ذكر تفرد الله بالملك يوم القيامة، يقول ابن كثير: «وقوله: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥] كقوله: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ ﴿٢٦﴾﴾ [النجم: ٢٦]، وكقوله: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، وهذا من عظمته وجلاله وكبريائه ﷻ أنه لا يتجاسر أحد على أن يشفع عنده إلا بإذنه له في الشفاعة كما في حديث الشفاعة: «**آتي تحت العرش فأخر ساجدًا فيدعني ما شاء الله أن يدعني ثم يقال: ارفع رأسك وقل تسمع واشفع تشفع**»، قال: «**فيحد لي حدًّا فأدخلهم الجنة**»[1]، ويقول: «وقوله: ﴿لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا ﴿٣٧﴾﴾ [النبأ: ٣٧]؛ أي: لا يقدر أحد على ابتداء مخاطبته إلا بإذنه،

(١) تفسير القرآن الكريم (١/ ٦٧٩).

كقوله: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ﴾، وكقوله: ﴿يَوۡمَ يَأۡتِ لَا تَكَلَّمُ نَفۡسٌ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ﴾ [هود: ١٠٥]»[1].

وأشار البيضاوي إلى أن التأكيد على شرط الإذن في الشفاعة جاء لبيان العظمة الإلٰهية التي تمنع جميع صور الشفاعة المنفية المحتملة، حيث يقول: «﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ﴾ بيان لكبرياء شأنه ﷻ، وأنه لا أحد يساويه أو يدانيه يستقل بأن يدفع ما يريده شفاعة واستكانة فضلًا عن أن يعاوقه عنادًا أو مناصبة أي مخاصمة»[2]، وذكر هذا المعنى قبله الرازي، حيث يقول: «وأما قوله: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ﴾ فليس المراد نفي الشفاعة وقبولها... وإنما المراد عظمة الله تعالى، وأنه لا ينطق في حضرته أحد ولا يتكلم كما في قوله تعالى: ﴿لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنۡ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ [النبأ: ٣٨]»[3].

ويقول النسفي: «﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ﴾ ليس لأحد أن يشفع عنده إلا بإذنه وهو بيان لملكوته وكبريائه وأن أحدًا لا يتمالك أن يتكلم يوم القيامة إلا إذا أذن له في الكلام، وفيه رد لزعم الكفار أن الأصنام تشفع لهم»[4].

فهذه التقريرات تدل على أن من محزات الانحراف عند المشركين في الشفاعة أنهم تجرؤوا على الله وحددوا من يشفع عنده من غير إذن منه تعالى ولا إخبار، وليس لأنهم اعتقدوا أن الله تعالى محتاج إلى أولئك الشفعاء في تدبير الكون.

ولا شك أن هذا الافتراء فيه تنقص من مقام ربوبية الله تعالى، وذلك شأن الشرك في كل صوره، فلا يوجد شرك مهما كان نوعه وسببه إلا وهو في حقيقة أمره يتضمن التنقص من مقام الله تعالى.

ولكن ذلك لا يستلزم نسبة معنى من معاني الربوبية إلى المخلوق، فقد ينتقص الإنسان من مقام الله تعالى من غير أن يدعي أن مخلوقًا ما يتصف بالربوبية، وهذا المعنى يظهر جليًّا في عدد من أحوال الشفاعة، ومنها الادعاء

(١) المرجع السابق (٨/ ٣٠٨).

(٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل (١/ ١٥٤).

(٣) مفاتيح الغيب (٢٨/ ٢٥٦).

(٤) مدارك التنزيل (١/ ٢٠٩).

بأن المخلوق يحبه الله وله منزلة عند الله فتطلب منه الشفاعة لأجل ذلك كما سبق بيانه.

فتحصل مما سبق: أن النصوص الشرعية حكمت على الشفاعة التي ادعاها المشركون بالشرك من غير تفريق بين أحوالها، وبعض أحوالها ليس متضمنًا لاعتقاد معنى الربوبية في المخلوق، وإنما غاية ما تتضمن ادعاء علو منزلته عند الله، وأشارت أيضًا إلى أن من محزات الانحراف عندهم أنهم افتروا على الله تعالى وتجرؤوا عليه من غير إذن منه فحددوا الشفعاء من قِبَل أنفسهم.

ونتيجة ذلك أنه لا يصح الاستدلال بهذا النوع من النصوص في دعوى حصر مناط الحكم بالشرك في اعتقاد الربوبية في المخلوق، بل يعد هذا النوع من النصوص ناقضًا لتلك الدعوى ومبطلًا لها.

الأمر الثالث: أما الكلام الذي نقلوه عن الرازي من أن الكفار كانوا يعتقدون أن الشفعاء يشفعون عند الله تعالى من غير إذن منه، فهو أولًا ليس من كلام الرازي ولا من تقريره، وإنما هو من منقوله، فقد صرح الرازي بأنه جواب أصحابه في مقارعتهم للمعتزلة في إنكار الشفاعة يوم القيامة لأهل المعاصي، فإن المعتزلة فسروا قوله: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ حَمِيمٖ وَلَا شَفِيعٖ يُطَاعُ ١٨﴾ [غافر: ١٨] بأن المراد بالطاعة هنا الإجابة كما هو تفسير جماهير المفسرين، وقالوا: إن هذه الآية تقتضي أن أصحاب الكبائر ليس لهم يوم القيامة شفاعة مجابة، فأجاب بعض الأشعرية بأن المنفي في الآية وجود الشفاعة التي تكون من غير إذن الله، ويلزم الله قبولها، فلا يكون للمعتزلة مستند في الآية.

ويبدو أن الرازي لا يتبع أصحابه في هذا الجواب ولا يأخذ به، فإنه حين ذكر حجج المعتزلة على إنكار الشفاعة لأصحاب الكبائر، ومنها تلك الحجة قال: «ثم إنا نخص كل واحد من الوجوه التي ذكروها بجواب على حدة»[1]، ثم قال: «وأما الوجه الثاني: وهو قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ حَمِيمٖ وَلَا شَفِيعٖ يُطَاعُ ١٨﴾ فالجواب عنه أن قوله: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ حَمِيمٖ وَلَا شَفِيعٖ﴾ نقيض لقولنا: للظالمين حميم وشفيع، لكن قولنا للظالمين: حميم

(١) مفاتيح الغيب (٣/ ٥٠٣).

وشفيع موجبة كلية، ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية، والسالبة يكفي في صدقها تحقق ذلك السلب في بعض الصور، ولا يحتاج فيه إلى تحقق ذلك السلب في جميع الصور، وعلى هذا فنحن نقول بموجبه لأن عندنا أنه ليس لبعض الظالمين حميم ولا شفيع يجاب وهم الكفار، فأما أن يحكم على كل واحد منهم بسلب الحميم والشفيع فلا»[1].

ومقتضى هذا الجواب: أنه يسلم بأن المراد بالطاعة في الآية الإجابة، ولكنه يرى أنها لا تدل على العموم، وهذا الجواب هو الذي اعتمده في كتبه العقدية الأخرى[2].

ثم إن كلام الرازي في توضيح حقيقة ما عليه المشركون في عبادتهم لأصنامهم تخالف ذلك التقرير، فإنه يكرر كثيرًا في تفسيره بأنهم إنما اتخذوا تلك الأصنام لتقربهم إلى الله، كما قال: «حاصل الكلام لعباد الأصنام أن قالوا: إن الإلٰه الأعظم أجل من أن يعبده البشر، لكن اللائق بالبشر أن يشتغلوا بعبادة الأكابر من عباد الله، مثل الكواكب ومثل الأرواح السماوية، ثم إنها تشتغل بعبادة الإلٰه الأكبر، فهذا هو المراد من قولهم: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾»[3].

وذكر أن كل من عبد غير الله فهو مشرك سواء اعتقد فيه معنى الربوبية أم لا، حيث يقول: «أجمع كل الأنبياء عليهم السلام على أن عبادة غير الله تعالى كفر سواء اعتقد في ذلك الغير كونه إلٰهًا للعالم أو اعتقدوا فيه أن عبادته تقربهم إلى الله تعالى؛ لأن العبادة نهاية التعظيم، ونهاية التعظيم لا تليق إلا بمن يصدر عنه نهاية الإنعام والإكرام»[4].

وتحدث عن مناط التكفير باتخاذ الشفعاء فقال في سياق حديثه في أنه لا يعبد إلا المتصف بصفات الكمال: «واعلم أن الكفار أوردوا على هذا الكلام

---

(١) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٢) انظر: الأربعين في أصول الدين (٢/ ٢٥٠)، ومعالم أصول الدين (ص١٣٨).

(٣) التفسير الكبير (٢٦/ ٤٢١).

(٤) المرجع السابق (١٤/ ٣٥٠).

سؤالًا، فقالوا: نحن لا نعبد هذه الأصنام لاعتقاد أنها آلهة تضر وتنفع، وإنما نعبدها لأجل أنها تماثيل لأشخاص كانوا عند الله من المقربين، فنحن نعبدها لأجل أن يصير أولئك الأكابر شفعاء لنا عند الله.

فأجاب الله تعالى بأن قال: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَۚ قُلۡ أَوَلَوۡ كَانُواْ لَا يَمۡلِكُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَعۡقِلُونَ ٤٣﴾ [الزمر: ٤٣] وتقرير الجواب: أن هؤلاء الكفار إما أن يطمعوا بتلك الشفاعة من هذه الأصنام أو من أولئك العلماء والزهاد الذين جعلت هذه الأصنام تماثيل لها.

والأول: باطل؛ لأن هذه الجمادات وهي الأصنام لا تملك شيئًا ولا تعقل شيئًا فكيف يعقل صدور الشفاعة عنها؟! **والثاني**: باطل؛ لأن في يوم القيامة لا يملك أحد شيئًا ولا يقدر أحد على الشفاعة إلا بإذن الله، فيكون الشفيع في الحقيقة هو الله الذي يأذن في تلك الشفاعة، فكان الاشتغال بعبادته أولى من الاشتغال بعبادة غيره، وهذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعٗاۖ﴾ [الزمر: ٤٤]»[1].

وهذه تقريرات صريحة في أن الشرك عنده راجع إلى عبادة غير الله، سواء اعتقد العابد في المعبود النفع والضر الذاتي أو مشاركة الله تعالى والتأثير في قدرته أو لم يعتقد ذلك.

ثم على التسليم بأن الرازي يأخذ بذلك التفسير ويعتمده فهو لا يعدو أن يكون قول عالم لم يقم عليه دليلًا، فضلًا عن أنه مخالف لما عليه المحققون من علماء التفسير، فلا يكون فيما ذهب إليه حجة معتبرة.

الأمر الرابع: أما النص الذي نقلوه عن ابن كثير ـ وهو معنى مكرر في كلام عدد من العلماء ـ فهو لا يقصد أن الله تعالى لم يحكم على المشركين في الشفاعة إلا لأنهم اعتقدوا أن أصنامهم تشفع عند الله بغير إذنه، وأنهم لو لم يعتقدوا هذا الاعتقاد لما حكم عليهم بالشرك فيها، وإنما يقصد التنبيه على أن اتخاذ الشفعاء عند الله يتضمن التنقص لله وتشبيهه بملوك الدنيا، والشفاعة

(١) المرجع السابق (٢٦/ ٤٥٦).

عند ملوك الدنيا أنواع، منها ما تكون بغير إذنه، ومنها ما لا يكون إلا بإذنه ورضاه.

ومما يدل على أنه يقصد ذلك المعنى أنه ذكر قبل كلامه ذلك أن المشركين أقروا بأن شركاءهم يملكهم الله وهم لا يملكونه، واستشهد بذلك البيت المشهور، وكثيرًا ما يكرر ابن كثير التأكيد على أن مشركي العرب كانوا يقرون بأن الله تعالى هو المتفرد بالخلق والملك والتدبير، وأن من أصول شرك العرب طلب الشفاعة والتقريب إلى الله تعالى من الأصنام.

الأمر الخامس: أنه على التسليم بأن مشركي العرب كانوا يعتقدون أن أصنامهم تشفع عند الله تعالى بغير إذنه، وأن شفاعتها ملزمة لله تعالى، فإن ذلك لا دلالة فيه على حصر الشرك في اعتقاد الربوبية في المخلوق أو التنقص في حق الله تعالى؛ لأن غاية ما يدل عليه أن المشركين وجد منهم موجب من موجبات الشرك، ولا يدل على أنه لا موجب للشرك إلا ذلك الاعتقاد فقط.

الدليل الرابع: استدلال القرآن على إثبات تفرد الله بالخلق بدليل التمانع:

كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون: ٩١]، وقوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢]، فهذه الآيات الثلاث هي ما يذكر عادة عند الحديث عن دليل التمانع.

قالوا: هذا النوع من الاستدلال يدل على أن المخاطبين كانوا مخالفين فيه وأنهم كانوا يعتقدون أن آلهتهم تؤثر في الكون وتنازع الله في تدبيره له، ولهذا جاءت تلك الآية ردًّا عليهم وإلا لم يكن لسوق الدليل فائدة[1].

وقبل الدخول في مناقشة الاستدلال بهذا النوع من النصوص على تقييد

(١) انظر: الخلل الوهابي في فهم التوحيد القرآني، عبد الله دشتي (ص٨٩ ـ ١٠٢).

مفهومي العبادة والشرك بالربوبية لا بد من التنبيه على مجمل مواقف المفسرين من تلك الآيات الثلاث.

أما آية المؤمنون وهي قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون: ٩١] فلم يختلف المفسرون في أن المراد بها تقرير امتناع وجود إلٰه آخر مع الله يخلق الكون أو يدبره.

وأما الآيتان الأخريتان فقد وقع في تحديد المراد منها خلاف بين العلماء على قولين: قول يجعلها متعلقة بالربوبية، وقول يجعلها متعلقة بالألوهية.

أما آية الأنبياء، وهي قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [٢٢] فمن المفسرين من ذهب إلى أن المقصود بها تقرير تفرد الله في الوحدانية والخلق، ويكون معناها: لو كان في السمٰوات والأرض آلهة متعددة لخرب نظامهما وفسد، ومنهم من ذهب إلى أن المقصود بها تقرير تفرد الله في الألوهية والعبادة، ويكون معنى الآية: لو كان في السمٰوات والأرض آلهة غير الله تستحق العبادة لشاع الفساد في الكون وفسد أهله.

وأما آية الإسراء، وهي قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [٤٢] فقد اختلف المفسرون في تحديد معنى اتخاذ السبيل فيها، فمنهم من ذهب إلى أن المراد به المغالبة والمنازعة، وهو قول ابن عباس والحسن وابن جبير وغيرهم، ويكون معنى الآية: لو كان في الكون آلهة لاتجهوا إلى مغالبة الله ومنازعته في الخلق الملك والتدبير، ومنهم من ذهب إلى أن المراد به التقرب والتزلف، ويكون معنى الآية: لو كان في الكون آلهة لاتجهوا إلى عبادة الله والتقرب إليه والخضوع له[1].

---

(١) انظر في تفصيل الحديث حول هذه الآيات: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العريفي (ص٣١٩ ـ ٣٤٢).

والدخول في تفاصيل الأقوال المختلفة في تحديد المراد من تلك الآيات ليس مهمًّا في بحثنا هنا؛ لأنه على التسليم بأنها جميعًا متعلقة بتوحيد الربوبية، وأن المقصود بها تقرير تفرد الله بالخلق والملك والتدبير، فإنه لا دلالة فيها على أن مفهوم العبادة مقيد باعتقاد معنى من معاني الربوبية، وأن المرء لا يكون مشركًا إلا إذا اعتقد في المخلوق معنى من معاني الربوبية استقلالًا أو تأثيرًا على قدرة الله، وذلك يتبين بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن كثيرًا من العلماء الذين ذهبوا إلى أن تلك الآيات متعلقة بالربوبية لم يجعلوها دالة على أن المشركين كانوا يعتقدون أن ثمة خالقًا مع الله، أو أن هناك مخلوقًا يتصف بصفات الربوبية معه، وإنما جعلوها دالة على بطلان عبادة الأوثان بالاعتماد على بطلان اللازم في إثبات بطلان الملزوم.

وصورة ذلك التلازم أنه لو كانت تلك الأصنام آلهة تستحق العبادة للزم من هذا اتصافها بصفات الربوبية، وهذا اللازم باطل، بدليل حتمية حصول المغالبة والمنازعة، المفضية إلى خراب العالم، وهو منتفٍ حسًّا، فيكون استحقاقها للعبادة باطلًا، فأقام الله تعالى الحجة على بطلان عبادتهم لتلك الأصنام بإبطال لازم دعواهم[1].

فهذه الطريقة الحجاجية ليس فيها ما يثبت أن المشركين كانوا يعتقدون أن أصنامهم متصفة بصفات الربوبية ـ الخلق والملك والتدبير ـ وأنها تغالب الله وتنازعه، وإنما فيها إثبات ما يدل على بطلان عبادة الأصنام من خلال إبطال ربوبيتها.

فتلك الآيات إذن لا تخاطب أناسًا يعتقدون في أصنامهم أنها مغالبة لله تعالى ومشاركة له في الخلق والملك والتدبير، وإنما تخاطب أناسًا اتخذوا معبودات وغفلوا عن شروط استحقاقها للعبادة، فبيَّن الله تعالى لهم بطلان عبادتهم لها بكونهم ليسوا متصفين بصفات الإلٰه الحق، من خلال عدم وجود المنازعة والمغالبة.

(١) انظر: المرجع السابق (ص٣٢٥).

ولأجل هذا نبّه عدد من المفسرين إلى أن هذه الآيات جاءت لبيان بطلان عبادة الأصنام وليس للرد على الكفار في اعتقادهم أن أوثانهم متصفة بالخلق والملك والتدبير.

فحين بلغ الطوفي إلى آية الإسراء ذكر أنها من أدلة التوحيد، وأنها تدل عليه من وجهين، ورجح الوجه الأول، وجعله متوجهًا إلى إبطال عبادة الأصنام، حيث يقول: «لو كان معه إلٰه غيره لطلب ذلك الغير سبيلًا إلى مغالبة ذي العرش على الملك وانفراده بالإلٰهية دونه، واللازم باطل، فالملزوم كذلك، بيان الملازمة: أن العادة اطردت بأن المشتركين في الملك يحاول كل واحد منهما المكر بصاحبه، أو مغالبته على إخراجه من الملك، وانفراده به دونه، واطراد العادة حجة، ولذلك كان انخراقها للأنبياء معجزة، بيان بطلان اللازم: أن كل من ادعيتموه إلٰهًا مع الله تعالى كالأصنام ونحوها أسير في قبضة قدرته، لا يستطيع السبيل إلى الخروج عن عبودته فضلًا عن ابتغاء السبيل إلى مغالبته»[(١)].

وأما الطاهر بن عاشور فإنه ذكر أن المراد بتلك الآية إبطال عبادة الأصنام التي كان يعبدها المشركون ويدعون الإلٰهية لها، وذكر أن الاستدلال بها على ذلك يصح على الاحتمالين: أن يكون المقصود بابتغاء السبيل منازعة الله ومغالبته أو طلب التقرب إليه[(٢)]، ولم يجعلها دالة على أنهم كانوا يعتقدون أن أصنامهم تنازع الله حقًّا وتتصف بالخلق والملك والتدبر.

وفي بيان هذا المعنى نفسه يقول السعدي: «ويحتمل أن المعنى في قوله: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْاْ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢]؛ أي: لطلبوا السبيل وسعوا في مغالبة الله تعالى، فإما أن يعلوا عليه فيكون من علا وقهر هو الرب الإلٰه، فأما وقد علموا أنهم يقرون أن آلهتهم التي يعبدون من دون الله مقهورة مغلوبة ليس لها من الأمر شيء فلم اتخذوها

---

(١) الإشارات الإلٰهية إلى المباحث الأصولية (٢/ ٣٩٨).

(٢) التحرير والتنوير (١٥/ ١١٠).

وهي بهذه الحال؟ فيكون هذا كقوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ﴾ [المؤمنون: ٩١]»[1].

الأمر الثاني: أنه على التسليم بأنها تدل على أن المشركين كانوا يعتقدون أن أصنامهم تتصف بصفات الربوبية، فليس فيها دليل على أن المشركين كانوا يعتقدون أنها نالت ذلك بقدرتها المستقلة عن الله تعالى، ولهذا فقد ذكر بعض المفسرين أن آية الأنبياء ترد على المشركين في اعتقادهم شريكًا مع الله في تدبير الكون، ولكن أشار إلى أنهم زعموا أن الله أعطاه القدرة على ذلك، وممن ذكر ذلك الطاهر بن عاشور، حيث يقول في التعليق على آية الأنبياء: «هذا استدلال على بطلان عقيدة المشركين إذ زعموا أن الله جعل آلهة شركاء له في تدبير الخلق؛ أي: أنه بعد أن خلق السماوات والأرض أقام في الأرض شركاء له، ولذلك كانوا يقولون في التلبية في الحج: (لبيك لا شريك لك، إلا شريكًا هو لك، تملكه وما ملك)، وذلك من الضلال المضطرب الذي وضعه لهم أئمة الكفر بجهلهم، وترويج ضلالهم على عقول الدهماء.

وبذلك يتبين أن هذه الآية استدلال على استحالة وجود آلهة غير الله بعد خلق السماوات والأرض؛ لأن المشركين لم يكونوا ينكرون أن الله هو خالق السماوات والأرض، قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ﴾ [لقمان: ٢٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٩﴾﴾ [الزخرف: ٩] فهي مسوقة لإثبات الوحدانية لا لإثبات وجود الصانع؛ إذ لا نزاع فيه عند المخاطبين، ولا لإثبات انفراده بالخلق؛ إذ لا نزاع فيه كذلك، ولكنها منتظمة على ما يناسب اعتقادهم الباطل؛ لكشف خطئهم وإعلان باطلهم»[2].

وذكر بعض العلماء وجهًا آخر، وهو أن آية الأنبياء فيها رد على المشركين في اعتقادهم أن الملائكة يتصرفون في الكون باختيارهم كما يتصرف

---

(١) تيسير الكريم الرحمٰن (١/ ٤٥٨).

(٢) التحرير والتنوير (١٧/ ٣٨).

البشر باختيارهم، فجعل الآية متعلقة بالحرية والاختيار وليست بأصل الاتصاف بصفات الربوبية، يقول المعلمي في بيان هذا الوجه: «وقد علم من هذا البرهان إبطال ما يزعمه المشركون من أن الملائكة متمكنون من التصرف بهواهم واختيارهم كالبشر، وبيان ذلك: أن الفساد كما يلزم من تصرفهم بهواهم واختيارهم بناء على أنهم مدبرون استقلالًا، فكذلك يلزم من تصرفهم بهواهم واختيارهم بناء على أن الله ﷻ مكَّن لهم في ذلك كما مكَّن للبشر في الأرض؛ فإن تصرف البشر يحدث منه الفساد قطعًا، وذلك معلوم بالمشاهدة، ولو تناولت قدرتهم الأمور العظمى ومكَّنوا من التصرف فيها تمكينهم من الصغرى لظهر الفساد فيها حتمًا»[1].

الأمر الثالث: أنه على التسليم بأن تلك الآيات تدل على أن المشركين يعتقدون أن أصنامهم تتصف بالخلق والملك والتدبير على جهة الاستقلال الذاتي فإن ذلك ليس دليلًا على أن صحة دعواهم الحصرية، فليس في تلك الآيات ما يدل على أن الله لم يحكم بالشرك في العبادة عليهم إلا لأجل اعتقادهم ذلك.

ثم على التسليم بأنه تعالى إنما حكم عليهم لأجل اعتقادهم ذلك فليس فيها ما يدل على أن الشرك في الشريعة لا يكون إلا لأجل ذلك الاعتقاد.

الدليل الخامس: الاعتماد على ما جاء من نفي الولي من الذل عن الله تعالى:

كما في قوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًۢا ﴿١١١﴾﴾ [الإسراء: ١١١].

فهذه الآية كما يقولون تدل على نفي الاعتقادات الباطلة التي تعتقدها أمم الشرك، فنفى الله تعالى فيها أظهر صور الشرك لديهم، وهي اعتقاد الولد مع الله والزعم بأن معه شريكًا في الملك وأنه اتخذ الأصنام أولياء له يتقوى بهم ويتعزز بمساندتهم[2].

---

(١) رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله ـ ضمن آثار المعلمي ـ (٢/ ٣٥١)، وانظر: (٢/ ٣٥٦).

(٢) انظر: الخلل الوهابي في فهم التوحيد القرآني، عبد الله دشتي (ص٦٣)، والرؤية الوهابية للتوحيد وأقسامه، عثمان النابلسي (ص٧٦).

والاستدلال بهذه الآية على تقييد مفهوم العبادة بمعاني الربوبية واشتراط اعتقاد الربوبية في المخلوق استقلالًا أو تأثيرًا في قدرة الله في مفهوم الشرك غير صحيح، وذلك للأمور التالية:

الأمر الأول: أن القصد الأولي من تلك الآية ليس الرد على اعتقادات مخصوصة كان المشركون يعتقدونها، وإنما القصد الأولي منها تقرير كمال الله تعالى الذي استحق من أجله أن يكون المتفرد بالإلٰهية، فهذه الآية من جنس الآيات التي تكشف الكمال الإلٰهي، وليس كل آية تحدث الله فيها عن كماله وصفاته التي تستوجب أن يكون موحَدًا في العبادة يلزم أن تكون ردًّا على اعتقاد مخصوص للكفار.

وقد توارد عدد كبير من المفسرين من لدن الصحابة ومن بعدهم على تفسيرها بهذا المعنى، يقول الطبري: «يقول تعالى ذكره لنبيِّه محمد ﷺ: ﴿وَقُلِ﴾ يا محمد ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ فيكون مربوبًا لا ربًّا؛ لأن رب الأرباب لا ينبغي أن يكون له ولد ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ﴾ فيكون عاجزًا ذا حاجة إلى معونة غيره ضعيفًا، ولا يكون إلٰهًا من يكون محتاجًا إلى معين على ما حاول، ولم يكن منفردًا بالملك والسلطان ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ﴾ يقول: ولم يكن له حليف حالفه من الذل الذي به؛ لأن من كان ذا حاجة إلى نصرة غيره، فذليل مهين، ولا يكون من كان ذليلًا مهينًا يحتاج إلى ناصر إلٰهًا يطاع»[(١)]، بل إن كلام الطبري يشعر بنقل الإجماع على تفسير الولي من الذل بمثل ما ذكر، **حيث يقول**: «**وبنحو الذي قلنا في قوله**: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ﴾ **قال أهل التأويل**»[(٢)].

والطبري لا يقول: إن الآية تقصد إلى نفي اعتقاد الكفار في حق الله تعالى، وإنما يقول: إن الآية تقصد إلى إثبات كمال الله تعالى وإثبات صفات الإلٰه المستحق للعبادة.

---

(١) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١٥/ ١٣٧).

(٢) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

وهذا التفسير ليس خاصًّا بهذه الآية، وإنما هو شامل لكل آيات الحمد، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [الفاتحة: ٢]، فليس المقصود منها إثبات أن هناك أناسًا قالوا: إن الله ليس ربًّا للعالمين، وكقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ۝١﴾ [الأنعام: ١]، فليس المقصود منها إثبات أن هناك أناسًا قالوا: إن ثمة خالقًا خلق السمٰوات والأرض وجعل الظلمات والنور، وكقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۚ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١﴾ [فاطر: ١]، فليس المقصود من هذه الآية إثبات أن ثمة من يقول: هناك فاطر للسمٰوات والأرض جاعل الملائكة أولي أجنحة.

وإنما المقصود من هذه الآية وما هو من جنسها إثبات كمال الله تعالى وأنه المستحق للعبادة دون غيره من الموجودات.

وبناء على هذا، فإنه لا يصح أن يستدل بهذه الآية على نسبة قول محدد إلى مشركي العرب؛ لأنها لا تقصد الرد عليهم في اعتقاد مخصوص، وإنما تقصد إلى تقرير كمال الله تعالى، وقد جمع الأمين الشنقيطي الآيات التي جاءت في معنى هذه الآية فقال: «ومعنى قوله في هذه الآية: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ﴾؛ يعني: أنه لا يذل فيحتاج إلى ولي يعز به؛ لأنه هو العزيز القهار، الذي كل شيء تحت قهره وقدرته، كما بيَّنه في مواضع كثيرة كقوله: ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ﴾ الآية، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝٢٧﴾ والعزيز: الغالب، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾، والآيات بمثل ذلك كثيرة»[١].

الأمر الثاني: أنا لا ننكر أن بعض المفسرين ذكر أن تلك الآية تتضمن نسبة الأقوال إلى بعض أصناف من المشركين وترد عليهم، ولكنهم لم يذكروا في قوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ﴾ طائفة محددة[٢].

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (٣/ ١٨٩).

(٢) انظر: الوسيط، الواحدي (٣/ ١٤٣).

وبعضهم ذكر طائفة ولكنه لم يذكر أن العرب منهم، وإنما ذكر أنها ترد على المجوس وغيرهم، فقد روى الطبري عن القرظي، أنه كان يقول في هذه الآية: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ الآية: «إن اليهود والنصارى قالوا: اتخذ الله ولدًا. وقالت العرب: لبيك، لبيك، لا شريك لك، إلا شريكًا هو لك. وقال الصابئون والمجوس: لولا أولياء الله لذل الله»[1].

ويقول مكي بن أبي طالب: «هذه الآية رد وإنكار على أصحاب الأديان، فقوله: ﴿لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ رد على اليهود والنصارى، وبعض كفار العرب؛ لأنهم قالوا: المسيح ابن الله، وقالوا: عزير ابن الله، وقالت العرب: الملائكة بنات الله ـ سبحانه وتعالى علوًّا كبيرًا ـ وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ﴾ رد على العرب لأنهم قالوا في تلبيتهم: إلا شريكًا هو لك تملكه وما ملك، وجعلوا لله شركاء الجن وغيرهم وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ﴾ رد على الصابئين والمجوس لأنهم قالوا: لولا أولياء الله لذل»[2].

ولم يذكر أن قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ﴾ يرد على العرب إلا بعض المفسرين[3]، وهم ـ مع قلتهم ـ لم يقدموا دليلًا يثبت صحة دعواهم.

ومما يضعف هذا القول أن الله تعالى نقل عن العرب أنهم يقرون بأنه متصف بالعزة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ۝٩ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۝١٠﴾ [الزخرف: ٩، ١٠]، يقول الواحدي: «أقروا بعزتي وعلمي»[4]، ويقول البغوي: «أقروا بأن الله خالقها، وأقروا بعزه وعلمه ثم عبدوا غيره وأنكروا قدرته على البعث لفرط جهلهم»[5]، ويقول الغرناطي: «أما ختام آية الزخرف بقوله: ﴿لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ۝٩﴾ فاعتراف تام

---

(١) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١٥/ ١٣٧).
(٢) انظر: الهداية إلى بلوغ النهاية، مكي بن أبي طالب (٦/ ٣٤١٦).
(٣) انظر: فتح الرحمٰن في تفسير القرآن، العليمي الحنبلي (٤/ ١٤١).
(٤) الوسيط (٤/ ٦٥).
(٥) معالم التنزيل (٧/ ٢٠٧).

منهم بوصفه سبحانه بالقدرة والعلم، وإذا اعترفوا بذلك لم يبق إلا العناد بما قدر عليهم»[1].

وذهب بعض المفسرين إلى أن قوله تعالى: ﴿خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ⁽⁹⁾﴾ ليس من كلام كفار العرب، وإنما هو من كلام الله تعالى[2]، ولكن حتى على هذا القول فإن الله تعالى لا ينقل عن العرب معنى على جهة التقرير إلا بما يقرون به.

ومما يدل على أن العرب تؤمن بعزة الله موقف كفار قريش من أبرهة حين أراد هدم الكعبة، فإنهم تخلوا عن الاستنصار بأصنامهم، وأخذ عبد المطلب بحلقة باب الكعبة، وقام معه نفر من قريش يدعون الله، ويستنصرونه على أبرهة وجنده، فقال عبد المطلب وهو آخذ بحلقة باب الكعبة:

لاهم إن العبد يمنع رحله فامنع حلالك
لا يغلبن صليبهم ومحالهم غدوا محالك[3]

والغريب حقًّا أن نفي هذا المعنى ـ أعني: الولي من الذل ـ لم يرد في القرآن إلا في هذا الموضع فقط، بأسلوب غير مباشر، فضخمه عدد من المعاصرين، وجعلوه أصلًا من أصولهم الكبرى التي يقيدون بها أعظم مفهوم في الإسلام، وهو مفهوم العبادة.

لا جرم أن المستدل بآية الإسراء على تقييد مفهوم العبادة وقع في أغلاط متراكمة، فقد جعلها أولًا في حكاية الأقوال، وهي ليست كذلك، وحدد أقوال العرب بناء عليها، ولا دليل له على ذلك، ثم جعلها دليلًا على حصر مفهوم العبادة في الإسلام، وهي لا تدل على ذلك بحال.

الأمر الثالث: على التسليم بأن الآية ترد على العرب اعتقادهم في أن الله

---

(١) ملاك التأويل (٢/ ٣٩٣).

(٢) انظر: روح المعاني، الألوسي (١٣/ ٦٦).

(٣) السيرة النبوية، ابن هشام (١/ ٥٠).

محتاج إلى الولي من الذل، فإنه لا يصح الاستدلال بها على تقييد مفهوم العبادة والشرك باعتقاد الربوبية؛ لأنه ليس فيها حصر للمناط الموجب للحكم بالشرك عليهم، ولو سلمنا بأنها تدل على ذلك، فليس فيها حصر للمناطات الموجبة للشرك في حكم الشريعة كما سبق بيانه.

الدليل السادس: إخبار الله تعالى بأن المشركين يجعلون لله تعالى شركاء له في الملك:

كما في قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ لِلَّهِ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ ۗ وَمَا يَتَّبِعُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُرَكَآءَ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿٦٦﴾﴾ [يونس: ٦٦]، وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنعام: ٢٢].

قالوا: يخبر الله في هذه الآيات أن المشركين كانوا يعتقدون أن أصنامهم شركاء مع الله في الملك والتدبير، ونقلوا في تأييد ذلك قول الطبري الذي قال فيه: «ومعنى الكلام: أيُّ شيءٍ يتبع من يقول لله شركاء في سلطانه وملكه كاذبًا، والله المنفرد بملك كل شيء في سماء كان أو أرض»[١]، فذكروا أن الطبري ينسب إلى مشركي العرب أنهم يعتقدون في أصنامهم أنها شركاء مع الله في السلطان والملك[٢].

ولكن الاستدلال بهذا النوع على أن المشركين كانوا يعتقدون أن أصنامهم تؤثر في الكون على جهة الاستقلال الذاتي أو التأثير على قدرة الله غير صحيح؛ لأن غاية ما في تلك الآيات أنهم يعتقدون أن أصنامهم شركاء مع الله، وهذا معنى ظاهر جدًّا في نصوص الشريعة وفي كلام العرب المنقول عنهم، فإنهم كانوا يقولون: «لبيك لا شريك لك، إلا شريكًا هو لك، تملكه وما ملك»[٣]، وقد بيَّن معناه ابن إسحاق فقال: «يوحدون فيه بالتلبية، ثم

---

(١) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١٥/١٤٣).

(٢) انظر: الرؤية الوهابية للتوحيد وأقسامه، عثمان النابلسي (ص٧٨، ٨٠)، والخلل الوهابي في فهم التوحيد القرآني، عبد الله دشتي (ص٦٤).

(٣) أخرجه مسلم، رقم (٢٧٨٥).

يدخلون معه أصنامهم ويجعلون ملكها بيده. يقول الله ﷻ لمحمد ﷺ: ﴿وَمَا يُؤۡمِنُ أَكۡثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشۡرِكُونَ ١٠٦﴾ [يوسف: ١٠٦]»[1]، فبيَّن أن تلكم التلبية لا تقتضي معارضة لتدبير الله في الكون ولا لهيمنته.

فالشأن إذن ليس في إثبات مطلق المشاركة، وإنما في إثبات أنهم يعتقدون أن أصنامهم لها سلطان وملك ذاتي مستقل عن الله تعالى أو تغالب الله في ملكه، وتلك النصوص لا تدل على ذلك.

ثم على التسليم بأنهم كانوا يعتقدون في أصنامهم ذلك الاعتقاد، فإن هذا ليس مؤثرًا في مفهوم العبادة والشرك كما سبق التنبيه عليه مرارًا.

الدليل السابع: أن المشركين كانوا يسبون الله:

كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمۡ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرۡجِعُهُمۡ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ١٠٨﴾ [الأنعام: ١٠٨].

فهذه الآية تثبت ـ كما يقولون ـ أن المشركين يسبون الله، فلو كانوا موحدين في الربوبية لما أقدموا على هذا الصنيع، فالحكم عليهم بالشرك كان من هذه الجهة[2].

ولكن الاستدلال بهذه الآية على تقييد مفهوم العبادة والشرك بالربوبية غير صحيح؛ ويتبين ذلك بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن هذه الآية ليس فيها نسبة السب الصريح إلى المشركين، وإنما غاية ما فيها أن المشركين قد يقدمون على سب الله تعالى، فهي نهي عن أمر سيقع وليست إخبارًا عن أمر وقع، يقول ابن عباس: «قالوا: يا محمد، لتنتهين عن سب آلهتنا أو لنهجون ربك، فنهاهم الله أن يسبوا أوثانهم فيسبوا الله عدوًّا بغير علم»[3].

---

(١) المرجع السابق (ص١٢٠)، والسيرة النبوية، ابن هشام (١/ ٧٨).

(٢) انظر: مفاهيم يجب أن صحح، محمد علوي مالكي (ص٩٥)، ومقالات الدجوي (١/ ١٥٤).

(٣) أخرجه الطبري (٩/ ٤٨٠)، وانظر: تفسير القرآن، السمعاني (٢/ ١٣٤)، وتفسير القرآن العزيز، العز بن عبد السلام (١/ ٤٥٤).

الأمر الثاني: على التسليم بأن السب وقع بالفعل من المشركين، فقد ذهب عدد من العلماء إلى أنه ليس سبًّا صريحًا لأنهم يقرون بأن تعالى هو الخالق الرازق المدبر فلا يتصور أن يقدموا على السب الصريح، وذكروا أن ذلك محمول على خوضهم في ذكر الله بغير علم وعنادهم في باطلهم[1].

الأمر الثالث: على التسليم بأن الواقع منهم السب الصريح، فهذا لا ينافي إقرارهم بربوبية الله من حيث الأصل؛ لأن الباعث لهم على ذلك السب شدة الغضب والغيظ، وفي التنبيه على هذا المعنى يقول الآلوسي: «ويحتمل أن يراد سبهم له عز اسمه صريحًا ولا إشكال بناء على أن الغضب والغيظ قد يحملهم على ذلك، ألا ترى أن المسلم قد تحمله شدة غيظه على التكلم بالكفر؟!

ومما شاهدناه أن بعض جهلة العوام رأى بعض الرافضة سب الشيخين رضي الله تعالى عنهما عنده، فغاظه ذلك جدًّا فسب عليًّا كرم الله تعالى وجهه، فسئل عن ذلك فقال: ما أردت إلا إغاظتهم، ولم أر شيئًا يغيظهم مثل ذلك، فاستتيب عن هذا الجهل العظيم»[2].

الأمر الرابع: على التسليم بأنهم كانوا يسبون الله سبًّا صريحًا اختيارًا، فهذا ليس مشكلًا؛ لأننا لم نبن الاستدلال على مفهوم العبادة والشرك على كون المشركين مقرين بتمام توحيد الربوبية، فهذا المعنى لم نعتبره في الاستدلال كما هو ظاهر في المبحث السابق، فثبوت السب الصريح ليس مشكلًا، ولا يدل على انحصار مفهوم العبادة والشرك في معاني الربوبية كما سبق التنبيه عليه مرارًا.

---

(١) انظر: التفسير الكبير، الرازي (١٣/ ١٠٩)، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٧/ ٦٠)، والمفردات في غريب القرآن، الأصفهاني (ص٢٩١).

(٢) روح المعاني (٤/ ٢٣٦).

الدليل الثامن: أن المشركين كانوا يفضلون أصنامهم على الله ويقدمونها عليه سبحانه:

كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلْحَرْثِ وَٱلْأَنْعَٰمِ نَصِيبًا فَقَالُواْ هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَٰذَا لِشُرَكَآئِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى ٱللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَآئِهِمْ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿١٣٦﴾﴾ [الأنعام: ١٣٦]، وكما في قول أبي سفيان يوم أُحد «اعل هبل»[(١)].

فهذه التصرفات تدل على أن مقام الله تعالى أقل في نفوسهم من تلك الحجارة التي يعبدونها[(٢)]، فكيف لا يحكم الله عليهم بالشرك؟!

والاستدلال بهذا النوع من الأدلة على وجوب تقييد مفهوم العبادة والشرك بالربوبية استقلالا عن الله غير صحيح؛ لأن تلك النصوص لا تدل بحال على أن مشركي العرب كانوا يعتقدون أن أصنامهم أعلى منزلة ورفعة من الله، فهذا الاعتقاد مناقض لما هم عليه ولما هو معروف عنهم، ولما نقله القرآن عنهم في مواضع، وإنما المراد بآية الأنعام أنهم يتركون ما سقط من النصيب الذي جعلوه لله في نصيب أوثانهم، ويدعون أن الله تعالى غني عنه، وهذا المعنى توارد عدد من المفسرين على تقريره، يقول الواحدي: «﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلْحَرْثِ وَٱلْأَنْعَٰمِ﴾ كان المشركون يجعلون لله من حروثهم وأنعامهم وثمارهم ﴿نَصِيبًا﴾ وللأوثان نصيبًا، فما كان للصنم أنفق عليه، وما كان لله أطعم الضيفان والمساكين، فما سقط مما جعلوه لله في نصيب الأوثان تركوه وقالوا: إن الله غني عن هذا، وإن سقط مما جعلوه للأوثان من نصيب الله التقطوه وردوه إلى نصيب الصنم، وقالوا: إنه فقير، فذلك قوله: ﴿فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى ٱللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَآئِهِمْ﴾ ثم ذم فعلهم فقال: ﴿سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿١٣٦﴾﴾؛ أي: ساء

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٤٠٤٣).

(٢) انظر: مقالات الدجوي (١/٢٥٣)، ومفاهيم يجب أن تصحح، محمد علوي المالكي (ص٢٧).

الحكم حكمهم حيث صرفوا ما جعلوه لله على جهة التبرز إلى الأوثان»[1].

ويؤكد السمعاني المعنى ذاته قائلًا: «فأما قوله: ﴿فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى ٱللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَآئِهِمْ﴾ معنى هذا: أنهم كانوا إذا قسموا الحرث والأنعام كما وصفنا، فإذا سقط مما جعلوا لله من الحرث شيء فيما جعلوه للأصنام تركوه، وإذا سقط شيء من نصيب الأصنام، فيما جعلوه لله ردوه إلى نصيب الأصنام، وكان إذا هلك أو انتقص مما جعلوا لله من الأنعام شيء؛ لم يبالوا به، وكان إذا هلك أو انتقص من نصيب الأصنام، جبروه مما جعلوه لله، وقالوا: الله غني، والصنم محتاج، وكانوا إذا أجدبوا وقحطوا؛ أكلوا مما جعلوه لله، ولم يأكلوا من نصيب الأصنام»[2].

وتأمل ما فيه هذه الأخبار من كون المشركين يعتقدون أن الله غني وأن أصنامهم فقيرة، فهي كفيلة ببيان حقيقة حالهم وأنهم لم يكونوا يفضلون أصنامهم على الله تعالى.

وأما قول أبي سفيان: «اعل هبل» فليس المراد منه أن أبا سفيان يرى أن هبل انتصر على الله، ولا أن ذلك الصنم يغالب الله تعالى، فإنه لم يكن منكرًا لوجود الله ولا لكونه تعالى خالقًا رازقًا مدبرًا، وإنما كان يقصد علو دينه وعلو ما يمثله هبل على ما يظنه دينًا منحرفًا كاذبًا، وهو دين النبي ﷺ، فإن مشركي قريش لا يسلمون بأن النبي عليه السلام مرسل من الله تعالى، وإنما يرونه مدعيًا كاذبًا وأن الله لم يرسله، فإذا قالوا: اعل هبل، لا يقصدون ألبتة أنه يعلو على الله تعالى، وإنما يعلو على ما يرونه كذبًا، ولهذا ذكر عدد من العلماء أن مراد أبي سفيان علو دين هبل على دين النبي ﷺ[3].

ثم على التسليم بأن تلك الأدلة تدل على أن المشركين يعتقدون أن أصنامهم أعلى من الله تعالى وأرفع منه، فإنه لا يصح الاستدلال بها على حصر مفهوم الشرك في اعتقاد الربوبية في المخلوق استقلالًا أو تأثيرًا على الله؛

---

(١) الوجيز (١/ ٣٧٦).

(٢) تفسير القرآن (٢/ ١٤٧).

(٣) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٧/ ٤٠٨).

لأن غاية ما فيها إثبات مطلق الانحراف في الربوبية، وليس فيها دلالة على ذلك التقييد الحصري المدعى، ونحن لا ننكر أن بعض المشركين كانوا منحرفين في الربوبية، أو أن بعضهم كان يعتقد معنى الربوبية في أوثانهم كما سبق التنبيه عليه مرارًا.

الدليل التاسع: أن المشركين منحرفون في توحيد الأسماء والصفات:

فقد ادعوا أن الملائكة بنات الله، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ [الأنعام: ١٠٠]، وغيرها من الآيات.

وأنكروا عددًا من صفات الله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُوا۟ لِلرَّحْمَٰنِ قَالُوا۟ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا ﴿٦٠﴾﴾ [الفرقان: ٦٠].

والاستناد إلى هذا الدليل في تقييد مفهوم العبادة باعتقاد الربوبية غير صحيح؛ **لأننا لا ننكر أن المشركين كانوا منحرفين في باب الربوبية، ولم يكونوا محققين له، وإنما نقول: كانت لديهم فيه انحرافات كبيرة، ولكن ذلك ليس مؤثرًا في مفهوم العبادة والشرك؛ لأن الاستدلال على حقيقة ذينك المفهومين ليس مرتبطًا بتحقيق حال المشركين، فسواء كانوا مقرين بتوحيد الربوبية أو غير مقرين، فالأدلة الدالة على حقيقة العبادة والشرك أوسع من ذلك كما سبق بيانه.**

ثم إنه مع القول بأن المشركين منحرفون في مقام الربوبية وأسماء الله وصفاته، فإن ذلك لا يدل على تقييد مفهوم العبادة لغير الله في اعتقاد الربوبية في المخلوق كما سبق بيانه مرارًا.

الدليل العاشر: أن المشركين كانوا يعتقدون أن أصنامهم آلهة تستحق العبادة مع الله:

كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ ۚ وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ ۚ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً أُخْرَىٰ ۚ قُل لَّآ أَشْهَدُ ۚ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِنَّنِى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿١٩﴾﴾ [الأنعام: ١٩]، وقوله تعالى:

﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ۝٥﴾ [ص: ٥][1].

ومن ذلك أيضًا تصريحهم في التلبية، حيث يقولون: «لبيك لا شريك لك، إلا شريكًا هو لك، تملكه وما ملك»[2].

والاستدلال بهذا المعنى على تقييد مفهوم العبادة باعتقاد الربوبية غير صحيح، فنحن لا ننكر أن المشركين كانوا يعتقدون في أصنامهم أنها آلهة تستحق العبادة، وأنها شريكة مع الله، ولكن الشأن ليس في ذلك، وإنما الشأن في إثبات كونهم يعتقدون أنها تستحق العبادة بذواتها استقلالًا عن قدرة الله وهيمنته، وإثبات أنها شريكة مع الله تعالى لكونها تستقل بذواتها في القدرة على التدبير أو مغالبة الله تعالى.

فإثبات هذا القدر هو المصحح لدعواهم، والنصوص الشرعية تدل على أنهم يعتقدون أن الله تعالى أعطى تلك الأصنام من الصفات ما يؤهلها لأن تكون مستحقة للعبادة، ولهذا أكثرت النصوص من التنبيه على أن آلهتهم لا تتصف بصفات الإلٰه المستحق للعبادة، ومن التنبيه على أن الله وحده هو المتصف بتلك الصفات.

ثم إن العبرة بالحقائق وليس بالتسميات والألقاب، فمن وجدناه يصرف جميع أنواع العبادة لغير الله، ويدَّعي أن الله أعطى محبوبه الولاية الكونية على الأرض، وأن إنزال المطر وإشفاء المرضى ومغفرة الذنوب بيده وبمشيئته، فهو واقع في الشرك ولو لم يقل: إن وليه ذلك مستحق للعبادة، فسواء صرح بذلك القول أو لم يصرح فالحكم على ما صدر منه يبنى على حقيقة قوله وفعله وليس على ما ينطق به.

ثم على التسليم بأنهم يعتقدون أن أصنامهم تستحق العبادة بذواتها وقدرتها المستقلة عن الله، فإن ذلك لا يدل على وجوب تقييد العبادة لغير الله في اعتقاد الربوبية في المخلوق؛ لأن النصوص الشرعية دلت على أن

---

(١) انظر: الرؤية الوهابية للتوحيد وأقسامه، عثمان النابلسي (ص١٤٢).

(٢) أخرجه مسلم، رقم (٢٧٨٥).

المناطات الموجبة للحكم بالشرك على المشركين مختلفة في طبيعتها وليست منحصرة في نوع واحد.

ثم على التسليم بأن تلك المناطات كانت منحصرة في نوع واحد، فإن ذلك لا يدل على أن المناطات الموجبة للشرك في عموم الشريعة منحصرة في ذلك النوع، كما سبق بيانه.

الدليل الحادي عشر: دلالة النصوص على أن اتصاف المخلوقات بصفات الربوبية بإعطاء الله ليس شركًا:

فإن الله تعالى فوض الملائكة في تدبير الكون، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّٰزِعَٰتِ غَرۡقٗا ۝١ وَٱلنَّٰشِطَٰتِ نَشۡطٗا ۝٢ وَٱلسَّٰبِحَٰتِ سَبۡحٗا ۝٣ فَٱلسَّٰبِقَٰتِ سَبۡقٗا ۝٤ فَٱلۡمُدَبِّرَٰتِ أَمۡرٗا ۝٥﴾ [النازعات: ١ ـ ٥].

وأعطى عيسى إحياء الموتى وإشفاء المرضى، كما في قوله تعالى: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأۡكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لَّكُمۡ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ۝٤٩﴾ [آل عمران: ٤٩].

وكذلك أعطى بعض مخلوقاته صفة البقاء والدوام، فالجنة ومن فيها من المؤمنين والنار ومن فيها من الكافرين يتصفون بصفة البقاء الأبدي، وهم مخلوقات.

فلو كان اعتقاد معنى من معاني الربوبية في مخلوق مع اعتقاد أن الله أعطاه ذلك شركًا أكبر، لوجب أن نحكم على من اعتقد أن الله أعطى الملائكة تدبير الكون وأنه أعطى عيسى إحياء الموتى وإشفاء المرضى بالشرك(١).

والاستدلال بهذا الدليل على تقييد مفهوم العبادة والشرك باعتقاد الربوبية غير صحيح؛ ويتبين ذلك بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن الله تعالى لم يعط أحدًا من الخلق صفة من صفات

---

(١) انظر في الإشارة إلى هذا الدليل: الخلل الوهابي في فهم التوحيد القرآني، عبد الله دشتي (ص٣٢١ ـ ٣٢٤).

الربوبية بحال، «ولم يصف شيئًا من مخلوقاته لا ملكًا مقربًا ولا نبيًّا مرسلًا بشيء من الخصائص التي يختص بها»[1]، وجميع الأمثلة التي ذكروها لا تدل على هذا المعنى.

أما معجزات الأنبياء وكون عيسى يخلق من الطين طيرًا ويحيي الأموات، فليس في ذلك ما يدل على أنه أضحى يملك تلك الصفة ويستقل بها بقدرته وإرادته، فمتى ما أراد أن يخلق طيرًا خلق ونفخ فيه الروح فيتحول إلى طير، وإنما غاية ما فيه أن الله تعالى يظهر آثار قدرته بعد فعل ﷺ، فالأفعال التي فعلها عيسى يقدر عليها كل الناس، فتخليق الطين وتصويره وتقديره والنفخ أمور مقدورة للناس، ولكن الله ميزه عنهم بأنه أظهر عند أفعاله تلك آثار قدرته التي لا يقدر عليها أحد من البشر.

فعيسى ﷺ كان محلًّا لإظهار قدرة الله وكشفها، ولم يكن مستقلًّا بالخلق والإحياء، ولهذا فنحن لا نقول: إن عيسى شريك مع الله في الخلق سواء بمعنى الاستقلال أو بمعنى التفويض، ولا نقول: إن المخلوقات التي خرجت في الوجود نوعان: بعضها من خلق الله تعالى وبعضها من خلق عيسى ﷺ، وإنما نقول: كل مخلوق ظهر في الوجود فهو بخلق الله تعالى، ولكن بعضها أظهره الله على يدي عيسى ﷺ حين فعل ما يمكنه فعله من الأسباب.

ولهذا تعامل كثير من العلماء مع معجزات عيسى ﷺ باعتبار أن الله تعالى جعله سببًا في ظهورها، وليس باعتبار أنه هو الخالق لها المتصف بموجباتها، وفي بيان هذا المعنى يقول القصاب: «قوله في عيسى ﷺ: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ﴾ [آل عمران: ٤٩] دليل على أن من وضع الكلمة موضع غيرها، لا يكون كاذبًا إذ لا يشك أحد من المسلمين أن عيسى ليس بخالق، وإنما أراد ـ والله أعلم ـ أني أصور لكم صورة طير، فأنفخ فيه فيكون طيرًا بإذن الله ـ

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية (٤/ ٤٥).

أي: بإطلاق الله ـ لا محالة لا بعلمه كما تزعم القدرية: أن الإذن بمعنى العلم، إذ لو كان ﴿فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ بمعنى علمه، لا بإطلاقه لكان خالق الطير عيسى لا ربه، إذ كان ـ جلَّ وتعالى ـ لا يخلق بعلمه إنما يخلق بقدرته، ويدبر بعلمه، وهذا من قولهم هي النصرانية بعينها، بل زيادة عليها.

قوله تعالى، إخبارًا عنه ﷺ: ﴿وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ إذ لا محالة أن الله هو: مبرئ الأكمه والأبرص، ومحيي الموتى، وقد نسبه إلى عيسى في الإخبار عنه، بما جعله له آية، وكذا نقول: إن الله ﷻ خالق أفعالنا، والقاضي علينا بذنوبنا ونحن فاعلين لها، وهو واضح لمن تميزه واستعان بالله على معرفته ولحوق لطيفة نكتته»[1].

وفي تأكيد المعنى نفسه يقول ابن تيمية: «آيات الأنبياء لا تكون مما يقدر عليه العبد، كما قال: ﴿قُلْ إِنَّمَا ٱلْآيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٠٩]، والملائكة إنما هي سبب من الأسباب؛ كما في خلق المسيح من غير أب، فجبريل إنما كان مقدوره النفخ فيها، وهذا لا يوجب الخلق، بل هو بمنزلة الإنزال في حق غير المسيح، وكذلك المسيح لما خلق من الطين كهيئة الطير: إنما مقدوره تصوير الطين، وأما حصول الحياة فيه: فبإذن الله؛ فإن الله يحيي ويميت، وهذا من خصائصه»[2].

وقد فسر عدد من العلماء قوله: ﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ بأنه تنبيه على أن عيسى لا يشارك الله في الخلق والإحياء، وإنما هو سبب يظهر الله به شيئًا من آثار ربوبيته، يقول ابن عطية: «كون عيسى عليه السلام خالقًا بيده ونافخًا بفيه إنما هو ليبين تلبسه بالمعجزة وأنها جاءت من قبله، وأما الإيجاد من العدم وخلق الحياة في ذلك الطين فمن الله تعالى وحده لا شريك له»[3].

يقول أبو السعود: «﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ بأمره تعالى أشار عليه الصلاة والسلام

---

(١) النكت الدالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام (١/ ٢١١).

(٢) النبوات (٢/ ١٠٧٠).

(٣) المحرر الوجيز (١/ ٤٥١).

بذلك إلى أن إحياءه من الله تعالى لا منه»[1]، يقول الطاهر بن عاشور: «وزاد قوله: بإذن الله لإظهار العبودية، ونفي توهم المشاركة في خلق الكائنات»[2].

ومما يدل على ذلك أن كثيرًا من العلماء فسر إحياء عيسى للموتى بأنه بسبب دعائه لله تعالى، يقول الطبري: «وكان إحياء عيسى الموتى بدعاء الله، يدعو لهم، فيستجيب له»[3].

ومما يدل على أن عيسى ﷺ لم يتصف بتلك الصفات على جهة التمليك والقدرة كقدرته على الحركة والجلوس والقيام أنه لم يستطع إحياء كل أحد يريده، ولا إماتة من كان يريد صلبه وقتله، وفي بيان هذا المعنى يقول الرازي: «العجز عن الإحياء والإماتة في بعض الصور يدل على عدم الإلٰهية، وذلك لأن الإلٰه هو الذي يكون قادرًا على أن يصور في الأرحام من قطرة صغيرة من النطفة هذا التركيب العجيب، والتأليف الغريب ومعلوم أن عيسى ﷺ ما كان قادرًا على الإحياء والإماتة على هذا الوجه، وكيف ولو قدر على ذلك لأمات أولئك الذين أخذوه على زعم النصارى وقتلوه»[4].

فهذه المعاني تدل على أن عيسى ﷺ لم يعط شيئًا من خصائص الله تعالى ولم يتصف بشيء منها، وإنما أكرمه الله بأن أظهر شيئًا من خصائص ربوبيته عند بعض أفعاله الاختيارية برهانًا على نبويته.

وهذا الحال ليس خاصًا بعيسى ﷺ، وإنما هو شامل لكل آيات الأنبياء، فإن النبي ﷺ لم يعط القدرة على تكثير الطعام ولا على إخراج الماء من بين الأصابع، وإنما أكرمه الله فأخرج بعض آثار ربوبيته عند فعله للأسباب التي يقدر عليها.

إن المعجزات لا تعني أن الأنبياء أعطوا القدرة على التأثير في الكون وتغيير سننه وأنهم أضحوا يتصفون بشيء من خصائص الله، وإنما تعني أن الله

(١) إرشاد العقل السليم (٢/ ٣٨).
(٢) التحرير والتنوير (٣/ ٢٤٩).
(٣) جامع البيان في تأويل آي القرآن (٥/ ٤٢٤).
(٤) التفسير الكبير (٧/ ١٣٥).

تعالى يظهر شيئًا من آثار ربوبيته عند فعلهم لبعض الأمور المقدورة لهم.

فهي تنسب إلى الأنبياء باعتبارهم سببًا ومحلًّا في ظهورها، وليس لأنهم سبب في إيجادها وخلقها، وأنهم مشاركون لله في إحداثها، كما قال الله تعالى عن جبريل: ﴿قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا ١٩﴾ [مريم: ١٩]، فجبريل ليس مشاركًا لله تعالى في خلق عيسى وإيجاده، وإنما هو سبب جعله الله كذلك.

وهذا التفسير شامل لما جاء الإخبار به من اختراق السنن الكونية على يدي الدجال في آخر الزمان، فقد جاء أنه يقول لأتباعه: «أرأيتم إن قتلت هذا ثم أحييته هل تشكون في الأمر؟! فيقولون: لا، فيقتله ثم يحييه، فيقول: والله ما كنت فيك أشد بصيرة مني اليوم، فيريد الدجال أن يقتله، فلا يسلط عليه»[(١)].

فإن ذلك ليس إعطاءً من الله تعالى للدجال صفة من صفات ربوبيته الخاصة به، وإنما هو إظهار الله تعالى لشيء من آثار ربوبيته على يدي الدجال فتنة للناس واختبارًا لهم، ومما يدل على ذلك أن الدجال لم يقدر على ذلك الرجل المقتول مرة أخرى، ولم يقدر على غيره من المخالفين له، ولو كانت صفة من صفاته الاختيارية الراجعة إلى إرادته وقدرته لكرر فعلها متى شاء.

أما الملائكة فلا شك أن الله أوكل إلى بعضهم تدبير شيء من أحداث الكون، ولكن ذلك ليس تفويضًا وتمليكًا لهم، وإنما هو تنفيذ فقط، فملك الجبال لا يملك أن يغير من الجبال شيئًا على مقتضى إرادته واختياره، وإنما هو ينفذ أمر الله وإرادته، وملك المطر لا يملك أن ينزل المطر متى شاء وأين شاء وبالقدر الذي يريد، وإنما هو ينفذ أمر الله وإرادته فقط، وكذلك الحال في جميع الملائكة الذين أوكل الله إليهم شيئًا من تدبير الكون، يقول الله تعالى في بيان ذلك وتوضيحه: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ٦﴾ [التحريم: ٦]، فهم يفعلون ما يؤمرون لا ما يريدون.

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٧١٣٢).

وهذا يعني: أن الله لم يعطهم شيئًا من خصائص ربوبيته، ولم يجعلهم متصفين بما يختص به من صفات الجلال والكمال.

وهذا الحال ليس هو الأمر الموجود عند الغلاة من القبوريين، بل هم يعتقدون أن الله ملّك أولياءهم تدبير الكون، وأضحوا يتصرفون فيه كما يشاؤون، فتحديد أحداثه وترتيبها راجع إلى ما يقررونه ويحددونه بإرادتهم، فبعضهم يملك إنزال المطر متى شاء، وبعضهم يملك إشفاء المرضى وبعضهم يملك مغفرة الذنوب وبعضهم يملك إحياء الموتى[١].

وأما أن الله تعالى أعطى بعض مخلوقاته صفة البقاء، فهذا ليس إعطاءً لشيء من خصائص الربوبية؛ لأن مجرد استمرار الوجود إلى غير نهاية ليس هو خاصية الربوبية، وإنما خاصيتها اجتماع الأولية والآخرية، فالله تعالى لا أول لوجوده ولا آخر لوجوده، فلو وجد هذا الوصف في مخلوق لكان متصفًا بشيء من الربوبية.

ثم إن الذي من خصائص الربوبية هو البقاء المصاحب للأزلية وليس مجرد البقاء، وفي التنبيه على هذا المعنى، وذِكْر الفرق بين بقاء الله وبقاء بعض المخلوقات يقول قوام السُّنَّة الأصفهاني: «قيل: معنى الباقي: الدائم الموصوف بالبقاء الذي لا يستولي عليه الفناء، وليست صفة بقائه ودوامه كبقاء الجنة والنار ودوامهما، وذلك أن بقاءه أبدي أزلي، وبقاء الجنة والنار أبدي غير أزلي، فالأزلي ما لم يزل والأبدي ما لا يزال، والجنة والنار كائنتان بعد أن لم تكونا»[٢].

الأمر الثاني: على التسليم بصحة دلالة النصوص على أن الله تعالى أعطى بعض المخلوقات شيئًا من خصائص ربوبيته، فإن ذلك ليس مشكلًا على مفهوم العبادة؛ لأنا لا نقول: إن المناط المؤثر في وصف أفعال مشركي العرب بالشرك أنهم اعتقدوا في أصنامهم شيئًا من خصائص ربوبيته، وإنما

---

(١) انظر شيئًا من أخبارهم: تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، محمد أحمد لوح (١/ ١٣٤ ـ ١٥٥).

(٢) الحجة في بيان المحجة (١/ ١٢٨).

نقول: الوصف المؤثر هو أنهم صرفوا إليهم غاية الخضوع ونهاية الذل وصلوا لهم وذبحوا وعكفوا لهم.

فسواء اعتقدوا في أصنامهم أن الله أعطاها شيئًا من خصائص الربوبية أو لم يعتقدوا ذلك فهو ليس وصفًا مؤثرًا في الحكم عليهم بالشرك ما دام أنهم تحقق فيهم وصف العبادة.

فمن صلى لمخلوق وصام له وذبح له وخضع واستكان له، فهو يعد عابدًا له، سواء اعتقد أن الله تعالى أعطاه شيئًا من الربوبية أو لم يعتقد.

فالانحراف الأساسي بالمتعلق بشرك العبادة عند المشركين يرجع إلى أنهم صرفوا شيئًا من العبادة لتلك الأصنام، فمجرد إثبات أن الله أعطى بعض المخلوقات شيئًا من صفات ربوبيته لا يزيل تأثير ذلك الانحراف.

ونحن إنما ذكرنا أن مشركي العرب اعتقدوا في أصنامهم أن الله أعطاهم بعض ربوبيته من باب الجواب على استدلال المخالفين، وليس من باب بناء الاستدلال على قولنا، فإن المخالفين حين قالوا: المناط المؤثر في الوصف بالشرك يرجع إلى اعتقاد الربوبية الاستقلالية في المخلوق، قلنا لهم: تصوركم غير صحيح، فإن مشركي العرب لا يعتقدون الربوبية الاستقلالية في المخلوقين، ومع ذلك حكم الله تعالى عليهم بالشرك حين عبدوا الأصنام فذبحوا وعكفوا وتذللوا لها، فالاستدلال إذن بذلك النوع من الأدلة غير صحيح.

الدليل الثاني عشر: تعبد المشركين بالأفعال المنافية للخضوع والذل:

فقد ذكر عنهم القرآن أنهم كانوا يتعبدون بالصفير والتصفيق، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الأنفال: ٣٥].

فجعل تلك الأفعال المنافية للخضوع والتذلل عبادة يدل على أنه لا يصح أن نفسر العبادة بالمعنى اللغوي، وأنه لا بد من إضافة قيد اعتقاد

الربوبية إليها حتى يكون الفعل عبادة[1].

والاستدلال بهذا الدليل على دعوى انحصار مفهوم العبادة والشرك في اعتقاد الربوبية غير صحيح، فلو سلمنا أن تلك الآية تدل على أن المشركين كانوا يتعبدون لله تعالى بالصفير والتصفيق، فإن تلك الآية لم تذكر لنا صفة ذلك الفعل الذي وقع منهم، ومن المعلوم أنه ليس كل صفير وتصفيق مخالف للخضوع والذل، فبعض أحواله وصفاته قد يكون فيها تخشع وتذلل.

فهناك طوائف من المشركين يتعبدون بالرقص وضرب الدفوف والموسيقى، ويقومون بها بطريقة منظمة لا صخب فيها ولا إزعاج، بل قد تؤدي في بعض أنغامها إلى الخشوع والبكاء[2]، فمن الممكن أن يكون التصفيق والصفير الواقع من كفار قريش كان من هذا القبيل، خاصة وأنهم كانوا يفعلونه في الطواف كما قال ابن عباس[3].

ثم على القول بأنهم كانوا يتعبدون بتلك الأفعال بصورة منافية للخضوع والتذلل، فذلك ليس غريبًا عليهم، فإذا انحرفوا في أصل العبادة فصرفوها لغير الله، فمن الطبيعي أن ينحرفوا في أفراد العبادة، ويحددوا أمورًا منافية للعقل والشرع، ووَصْف الله تعالى لفعلهم بأنه صلاة لم يكن على جهة الإقرار لهم وتسميتها بذلك، وإنما كان على جهة الإنكار والتشنيع عليهم، فلا يصح أن يقال: إن القرآن أقر الكفار على جعل الصفير والتصفيق عبادة، وأن فعلهم ذلك يعد صلاة، فتسميته لها بذلك كانت على ما يتوهمونه.

فالقرآن إذن ينكر على كفار قريش بأنهم اخترعوا أنواعًا من العبادات ما أنزل الله بها من سلطان، وهي منافية للعقل والفطرة.

ثم على القول بأن مشركي العرب إنما سموا التصفير والتصفيق عبادة باعتبار نيتهم وقصدهم بها، فهذا لا يدل على تقييد مفهوم العبادة بجملته

---

(١) انظر في الإشارة إلى معنى هذا الدليل: كتاب التوحيد، المسعري (ص٢٣٦).

(٢) انظر:

https://www.youtube.com/watch?v=wjjAmZ9hmYI, و https://www.youtube.com/watch?v=vxJm_j_apnE

(٣) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن (١١/ ١٦٤).

بالربوبية، وإنما غاية ما يدل عليه أن بعض الأعمال المحتملة لا تكون عبادة إلا بالنية، ونحن لا ننازع في ذلك، وبيانه في نقد الدليل الآتي.

الدليل الثالث عشر: الاعتماد على الأفعال المحتملة:

والمراد بها: الأفعال التي ليست عبادة في كل أحوالها، وإنما هي منقسمة قد تكون عبادة في بعض الأحوال وقد لا تكون، كالسجود والقيام والذبح والطواف والمحبة والخوف وغيرها، قالوا: إنه لا يمكننا التفريق في تلك الأفعال بين صورها المحتملة إلا باعتقاد معنى الربوبية، فلا يوجد طريق ألبتة للتفريق بين صورها الداخلة في العبادة وصورها غير الداخلة فيها إلا باعتقاد الربوبية، فمن فعلها مع اعتقاده الربوبية في المخلوق فقد وقع في عبادته وتحقق فيه وصف الشرك ومن فعلها وهو لا يعتقد الربوبية في المخلوق فهو ليس مشركًا.

ومن أكثر الأفعال التي اعتمدوا عليها: السجود، فهو يعد ـ كما يقولون ـ فعلًا من أعظم الأفعال الدالة على الخضوع والذل، فلو كانت العبادة مجرد الخضوع والذل لكانت كل صور السجود شركًا بالله تعالى، وهذا الأمر مناقض لإباحة الله له في بعض الصور[1].

وهذا المعنى ليس دليلًا في الحقيقة، وإنما هو إشكال وسؤال يرد على القول بأن مفهوم العبادة للمخلوق والإشراك به لا يشترط فيه اعتقاد الربوبية، ولكن بعض المعاصرين حوله إلى دليل يعتمد عليه في إثبات صحة قوله، ولأجل هذا ذكر في مقام الأدلة.

وهذا الدليل كما هو ظاهر متعلق بأفعال متعددة، كالسجود والركوع والذبح والطواف والخوف والمحبة وغيرها من الأفعال التي تكون في بعض صورها عبادة لله وفي بعض أحوالها أمورًا عادية يفعلها الناس بعضهم لبعض، وحتى لا يطول الحديث حول هذه القضية فإنا سنقصر الكلام حول السجود؛

---

(١) انظر: كتاب التوحيد، المسعري (ص٢٢٥)، والرؤية الوهابية للتوحيد وأقسامه، عثمان النابلسي (ص١٥٦).

لأنه من أكثر الأفعال التي يقع فيها الإشكال في هذه القضية، وكل ما يقال فيه من ضوابط يمكن أن يقال في الأفعال الأخرى.

وأول من أثار الإشكال في هذه القضية العز بن عبد السلام، حيث يقول: «إذا عبد الوثن بسجود أو ركوع أو غير ذلك كفر العابد، فإن كان سبب كفره التذلل والخضوع، إذ هو حقيقة العبادة، فالإنسان يتذلل لوالديه وأصدقائه ومحبوبه أكثر من تذلـله لله تعالى في العبادة، مع أنه ليس بكافر بالإجماع، فما الفرق بين التذللين؟

فإن كان سبب كفره خصوصيات تلك الأفعال، فقد يكفر الإنسان لو عبد بالنظر، وخصوصية النظر لا توجب الكفر، فلا بد من ضابط يميز ما يكفر به دون غيره، فالله يلهمنا إياه بفضله»[1].

ثم جاء بعده القرافي فذكر الإشكال نفسه واعترف بأنه لا يعرف له جوابًا، حيث يقول: «اتفق الناس على أن السجود للصنم على وجه التذلل والتعظيم له كفر ولو وقع مثل ذلك في حق الولد مع والده تعظيمًا له وتذللًا أو في حق الأولياء والعلماء لم يكن كفرًا والفرق عسير»[2].

فأنت ترى أن هذين العالمين استشكلا مسألة التفريق في أحوال السجود ولم يتحرر عندهما جواب منضبط، وهذا الاستشكال يدل على أنهما لا يريان أن المعتبر في العبادة والشرك اعتقاد الربوبية؛ إذ لو كانا يريان ذلك لما ترددا في ذكره، ولما وقع الإشكال لهما.

وقد اختلف العلماء في حل هذا الإشكال الذي أورده العز بن عبد السلام على أقوال مختلفة[3].

وأنكر ابن الشاط على القرافي وذكر أنه أغفل الوصف المؤثر في الحكم، حيث يقول: «أغفل الوصف المفرق فعسر عليه الفرق، والوصف

---

(١) الأجوبة القاطعة لحجج الخصوم للأسئلة الواقعة في كل العلوم (ص١٤٠).

(٢) الفروق (١/ ٢٢٧).

(٣) انظر: الإعلام بقواطع الإسلام، ابن حجر الهيتمي ـ ضمن الجامع في ألفاظ الكفر ـ الخميس (ص١٩٥).

المفرق أن سجود من سجد للأصنام لم يسجد لها لمجرد التذلل والتعظيم بل لذلك مع اعتقاد أنها آلهة وأنها شركاء لله تعالى ولو وقع مثل ذلك مع الوالد أو العالم أو الولي لكان ذلك كفرًا لا شك فيه، وأما إذا وقع ذلك أو ما في معناه مع الوالد لمجرد التذلل والتعظيم لا لاعتقاد أنه إلٰه وشريك لله ﷻ فلا يكون كفرًا، وإن كان ممنوعًا سدًّا للذريعة»[1].

ولهذا يعد ابن الشاط من أول من ادعى أن الفرق بين أحوال السجود ـ وغيره من الأفعال المحتملة ـ يرجع إلى اعتقاد الألوهية والربوبية في المخلوق[2]، وبات قوله هذا من الأقوال المتداولة بين المعاصرين المتبنين لذلك القول.

والاعتماد على هذا الدليل في تقييد مفهوم العبادة باعتقاد معنى من معاني الربوبية استقلالًا أو تأثيرًا في المعبود خطأ بيِّن، ويتبين ذلك بالأمور التالية:

الأمر الأول: الصحيح الذي عليه جمهور العلماء أن السجود لغير الله ليس شركًا أكبر في كل صوره، وأن السجود لغير الله من الملوك والسلاطين والشيوخ والآباء على جهة التحية والإكرام لا يصل إلى درجة الكفر، وإنما هو معصية من المعاصي، ويدل على ذلك أمر الله تعالى للملائكة بالسجود لآدم، وكذلك سجود أبوي يوسف له، فلو كان السجود يقتضي الإشراك بالله في كل صوره لما أمر الله به، فإن الله لا يأمر بالكفر ولا يرضاه لعباده في كل الأحوال والأزمان.

وقد خالف بعض العلماء فذهبوا إلى أن السجود لغير الله شرك أكبر مطلقًا، وقولهم ضعيف لمخالفته للنصوص الشرعية البينة.

الأمر الثاني: لا شك أن السجود يتضمن معنى التعظيم، بل هو فعل من

---

(١) إدرار الشروق على أنوار الفروق ـ مع الفروق ـ (٢/ ٢٢٧).

(٢) مع ذلك فكلام ابن الشاط ليس متطابقًا مع قول من يشترط اعتقاد الربوبية في معنى العبادة، فإن ذِكْر اعتقاد الشراكة في كلامه لا يقتضي معنى الاستقلال أو التأثير في إرادة الله، وإنما قد تكون الشراكة بإعطاء الله للمخلوق تلك المعاني، فيكون معنى كلامه: باعتقاد أن الله أعطى المسجود له شيئًا من صفات الربوبية.

أظهر الأفعال الدالة على الذل والخضوع، وقد اختلف العلماء في بيان قدر التعظيم الذي يتضمنه السجود، فمنهم من ذهب إلى أنه يتضمن غاية التعظيم والخضوع، وفي بيان هذا المعنى يقول الواحدي: «هذا أصل السجود في اللغة، ثم قيل لكل من وضع جبهته على الأرض: سجد؛ لأنه غاية الخضوع»[1]، وجاء في «لسان العرب»: «ومنه سجود الصلاة، وهو وضع الجبهة على الأرض، ولا خضوع أعظم منه»[2]، وقال الخطابي: «لما كان الركوع والسجود ـ وهما غاية الذل والخضوع ـ مخصوصين بالذكر والتسبيح نهاه عن القراءة فيهما»، ونقله عنه عدد من العلماء ممن جاء بعده.

ومنهم من ذهب إلى أنه لا يدل على غاية الخضوع، وإنما يدل على مطلق الخضوع والتعظيم، كما قرر ذلك السمعاني وابن تيمية وغيرهما، وفي ذلك يقول الشرواني تعليقًا على كلام ابن الصلاح عن السجود لغير الله: «وأخشى أن يكون كفرًا» قال: «إنما قال ذلك ولم يجعله كفرًا حقيقة؛ لأن مجرد السجود بين يدي المشايخ لا يقتضي تعظيم الشيخ كتعظيم الله ﷻ بحيث يكون معبودًا، والكفر إنما يكون إذا قصد ذلك»[3]، ونقل عدد من علماء الشافعية كلامه على جهة الموافقة والإقرار.

والصحيح أن السجود وإن كان يدل على قدر كبير من العظيم والذل إلا أنه لا يدل على غاية ذلك ونهايته بنفسه في كل أحواله؛ إذ لو كان يدل على ذلك لما أباح الله أن يكون لأحد من المخلوقات؛ لأنه حينئذ سيكون عبادة في كل صوره، فإباحة الله تعالى السجود لبعض الخلق على جهة التحية والإكرام يدل على أنه ليس عبادة بذاته وأنه لا يدل على غاية التعظيم في كل أحواله، وإنما لا بد له من إضافة اعتبارات أخرى معه راجعة إلى نية الساجد وحاله وظروفه المحيطة به كما سيأتي بيانه.

وهذا ما يؤكده كلام علماء اللغة، فإن كثيرًا منهم ذكر أن معنى السجود

---

(١) البسيط في التفسير (٢/ ٣٦٤).

(٢) لسان العرب (٦/ ١٧٦).

(٣) تحفة المحتاج في شرح المنهاج ـ مع حواشيه ـ (١/ ١٤٦).

يعود إلى مطلق التعظيم والذل، ولم يذكروا أنه دال على غاية الذل ونهايته بذاته، يقول ابن فارس: «السين والجيم والدال أصل واحد مطرد يدل على تطامن وذل»[١]، ويقول الجوهري: «سَجَدَ: خضع»[٢].

وفي الإشارة إلى هذا المعنى يقول السمعاني: «فإن قال قائل: كيف جاز السجود لغير الله؟ وإذا جاز السجود لغير الله فلِمَ لا تجوز العبادة لغير الله؟ والجواب: أن العبادة نهاية التعظيم، ونهاية التعظيم لا تجوز إلا لله؛ وأما السجود: نوع تذلل وخضوع بوضع الخد على الأرض وهو دون العبادة، فلم يمتنع جوازه للبشر كالانحناء»[٣].

وهذا المعنى أشار إليه ابن تيمية في قوله: «أما الخضوع والقنوت بالقلوب والاعتراف بالربوبية والعبودية فهذا لا يكون على الإطلاق إلا لله ﷻ وحده، وهو في غيره ممتنع باطل، وأما السجود فشريعة من الشرائع، إذ أمرنا الله تعالى أن نسجد له، ولو أمرنا أن نسجد لأحد من خلقه غيره لسجدنا لذلك الغير طاعة لله ﷻ إذ أحب أن نعظم من سجدنا له، ولو لم يفرض علينا السجود لم يجب ألبتة فعله»[٤].

الأمر الثالث: أن هناك فرقًا ظاهرًا بين مقام التحية والإكرام وبين مقام التذلل والتعبد والتنسك، فهذه أحوال مختلفة في ماهياتها تقوم بذوات المعينين، والعقلاء قاطبة يدركون الفرق بينها من جهة حقائقها ومقتضياتها، فكل عاقل يدرك أنه إذا أكرم أباه ونطق بالتحية والسلام له أنه لا يتنسك له ولا يتعبد ولا يطلب منه شيئًا، وإنما هو يكرمه ويعلي من شأنه ويبجله.

فثمة فرق بين التعظيم الذي يراد به إكرام المعظم والتحية له، وبين التعظيم الذي يراد به التذلل للمعظم والتعبد له والتنسك لعظمته.

فمقام التحية والإكرام يتضمن الاعتراف بالتقدير والاحترام والتبجيل،

---

(١) مقاييس اللغة (٣/ ١٣٣).

(٢) الصحاح (٢/ ٤٨٤).

(٣) تفسير القرآن (٣/ ٦٧).

(٤) مجموع الفتاوى (٤/ ٣٦٠).

ومقام التعبد والتنسك يتضمن شعورًا مخصوصًا تدرك النفس العاقلة بأنه مختلف عن طبيعة التحية والإكرام.

فحال التشريف والتحية يدخل في دائرة الأخلاق والعادات، وحال التعبد والتنسك يدخل في دائرة الشعائر والتعبدات، والتفريق بين الدائرتين من حيث الحقيقة ظاهر جلي، وقد أشار إلى هذا المعنى ابن جرير الطبري كما سيأتي نقل كلامه.

فالمشرك ـ مثلًا ـ يختلف سجوده لوالده تحية عن سجوده لصنمه، فهو حين يسجد لوالده تسيطر عليه حالة الإكرام والتبجيل والتشريف، وحين يسجد لصنمه تسيطر عليه حالة التذلل والتعبد والتنسك.

وكذلك المسلم إذا سجد لله تعالى تسيطر عليه حالة التذلل والتعبد، ولا يكون لحالة التحية والتكريم حضور، فكل مسلم حين يسجد يستشعر أنه في هذه الحالة يتذلل لله ويتعبد له ويتنسك لجلاله وعظمته ولا يستشعر أنه يقدم التحية لله.

وهذا الكلام يدل دلالة ظاهرة على الفرق بين المقامات والأحوال التي تقوم بالمعينين في ماهياتها وطبائعها.

فالسجود صورة من صور التعظيم تختلف طبيعتها وماهيتها باختلاف أغراضها ودوافعها وظروفها.

وهذا المعنى هو الذي تواردت عليه تقريرات الفقهاء والمفسرين وتعليلاتهم، فإنهم تناولوا مسألة الأفعال المحتملة كثيرًا، وتواردت أقوالهم في التفرق بين أحوالها على التنبيه إلى الفرق بين معنى التحية والإكرام وبين معنى التنسك والتعبد، فقد كثر في كلامهم المقابلة بين معنى التحية والتكريم وبين معنى التعبد والتنسك، ولم يذكروا المقابلة بين الخالق والمخلوق، فلم يقولوا: هناك فرق بين السجود للخالق والسجود للمخلوق.

يقول الزيلعي: «ما يفعلون من تقبيل الأرض بين يدي العلماء فحرام، والفاعل والراضي به آثمان؛ لأنه يشبه عبادة الوثن، وذكر الصدر الشهيد أنه لا

يكفر بهذا السجود؛ لأنه يريد به التحية»[1]، ويقول ابن نجيم: «السجود للجبابرة كفر إن أراد به العبادة لا إن أراد به التحية على قول الأكثر»[2].

ويقول شيخي زادة: «تقبيل يد نفسه مكروه كتقبيل الأرض بين يدي العلماء والسلاطين فإنه مكروه والفاعل والراضي آثمان لأنه يشبه عبادة الوثن، هذا على وجه التحية، فلو كان على وجه العبادة يكفر، وكذا من سجد له على وجه التحية لا يكفر، ولكن يصير آثمًا مرتكبًا للكبيرة»[3].

وقابل ابن جرير الطبري بين معنى التحية والتشريف وبين معنى العبادة في السجود مرارًا، حيث يقول: «﴿فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ٢٩﴾ [الحجر: ٢٩] سجود تحية وتكرمة لا سجود عبادة»[4].

ونصَّ على أن التحية داخلة في معنى الأخلاق العادات والتعامل بين الناس وليست داخلة معنى التعبد والتنسك، حيث يقول: «قال ابن زيد في قوله: ﴿وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدٗا﴾ [يوسف: ١٠٠]: «ذلك السجود تشرفة، كما سجدت الملائكة لآدم تشرفة ليس بسجود عبادة»، وإنما عنى من ذكر بقوله: إن السجود كان تحية بينهم، أن ذلك كان منهم على الخُلُق لا على وجه العبادة من بعضهم لبعض، ومما يدل على أن ذلك لم يزل من أخلاق الناس قديمًا على غير وجه العبادة من بعضهم لبعض»[5]، ثم ذكر قول أعشى بني ثعلبة، وقد توارد على تقرير هذا المعنى جماهير المفسرين.

وممن قابل بين معنى التحية والتعبد في السجود ابن حزم، حيث يقول: «لا خلاف بين أحد من أهل الإسلام في أن سجودهم لله تعالى سجود عبادة ولآدم سجود تحية وإكرام»[6].

---

(١) تبيين الحقائق في شرح كنز الدقائق (٦/ ٢٥).
(٢) البحر الرائق في شرح كنز الدقائق (٥/ ١٣٤).
(٣) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (٢/ ٥٤٢).
(٤) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١٤/ ٦٥).
(٥) المرجع السابق (١٣/ ٣٥٦).
(٦) الفصل في الأهواء والملل والنحل (٢/ ١٢٩).

وممن قابل بين المعنيين: ابن تيمية، حيث يقول: «السجود على ضربين سجود: عبادة محضة وسجود تشريف. فأما الأول فلا يكون إلا لله»[1]، ويقول: «فإن نصوص السُّنَّة، وإجماع الأمة: تُحرِّم السجودَ لغير الله في شريعتنا، تحيةً أو عبادةً، كنهيه لمعاذ بن جبل أن يسجد لما قدمَ من الشام وسجدَ له سجود تحية»[2].

فهذه التقريرات تدل على أن المعنى المؤثر في التفريق بين السجودين عند جماهير العلماء راجع إلى الافتراق بين مقام التحية والإكرام ومقام التعبد والتنسك، وبعضهم نص على أن أصل مفهوم العبادة يرجع إلى غاية الذل والخضوع كما قال ابن جرير وابن سيده وغيرهما، فهذا يدل على أن السجود في ذاته لا يدل على غاية التعظيم والخضوع؛ إذ لو كان يدل على ذلك عندهم لما قسموه إلى ذينك القسمين.

ومما يدل على أن المناط المؤثر في وصف السجود راجع إلى الفرق بين حال التحية والإكرام وبين حال التعبد والتنسك أن كثيرًا من العلماء يفرق بين السجود للشمس والكواكب والأصنام وبين السجود للملوك وغيرهم من البشر، فيجعل الأول شركًا مطلقًا والثاني يفرق فيه بين نية التحية ونية التعبد، يقول الرحيباني الحنبلي: «(أو سجد لصنم أو كوكب) كشمس أو قمر؛ كفر؛ لأنه أشرك به ﷻ، (ويتجه السجود للحكام والموتى بقصد العبادة كفر) قولًا واحدًا باتفاق المسلمين (والتحية) لمخلوق بالسجود له (كبيرة) من الكبائر العظام»[3].

ومع كثرة حديث علماء الشافعية عن حكم السجود لغير الله فإنه يظهر من كلام كثير منهم أنهم يفرقون بين من سجد للأصنام فيجعلون فعله موجبًا للشرك من غير تفصيل، وبين من سجد للشيوخ والملوك فيفرقون بين حال التحية

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٣٦١).

(٢) جامع الرسائل (١/ ٢٥).

(٣) مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، الرحيباني الحنبلي (٦/ ٢٧٨)، وانظر: معونة أولي النهى، ابن النجار (١٠/ ٥٣٧).

وحال التعبد[1].

فتفريقهم هذا يدل على أن المناط المؤثر في الحكم على السجود قائم على التفريق بين معنى التعبد ومعنى التحية والإكرام، ولما لم يكن معنى التحية ظاهرًا في السجود للصنم حكموا عليه بالشرك من غير تفصيل.

وبناء عليه؛ فإنه يقال: من سجد لغير الله على جهة التحية والإكرام فهو ليس بواقع في فعل موجب للكفر وإن كان يعد معصية من المعاصي، ومن سجد لغير الله على جهة التعبد والتنسك فهو واقع في فعل موجب للكفر، سواء اعتقد فيمن سجد له معنى من معاني الربوبية استقلالًا أو تأثيرًا أو لم يعتقد فيه ذلك، فالمعنى المؤثر في حكمه راجع إلى طبيعة الغرض من سجوده وليس راجعًا إلى ما يعتقده في من سجد له.

كيف نفرق بين حال التحية وحال التعبد؟

التفريق بين حال التحية والتعبد في السجود لا يختلف في مسالك إثباته عن التفريق بين أحوال الإنسان المختلفة، والأصل الغالب أن العقلاء لا يتعاملون مع تلك الأحوال تعاملًا رياضيًّا محددًا تحديدًا حسابيًّا، وإنما يعتمدون في التفريق بينها على جملة الحال وعلى القرائن المحتفة والنسق المحيط بالحدث، وهذا يعني: أن التفريق بين أحوال الإنسان لا يعتمد في الأصل الغالب على معنى واحد مقنن، وإنما يستند إلى معاني متعددة تشترك فيما بينها في إظهار الفروق المؤثرة بين المقامات والأحوال.

فتفريق العقلاء بين الكرم والإسراف لا يبنى في الأصل الغالب على معنى واحد مقنن، وإنما على جملة من المعاني المختلفة المحيطة بالأحداث، وكذلك تفريقهم بين الشجاعة والتهور لا يبنى في الغالب على معنى واحد مقنن وإنما على جملة من المعاني المتضافرة فيما بينها.

---

(١) انظر في جمع كلامهم: جهود علماء الشافعية في توحيد العبادة، عبد الله العنقري (ص٤٦١ ـ ٤٧٠)، والتوسط والاقتصاد في أن الكفر يكون بالقول أو الفعل أو الاعتقاد، علوي السقاف، وقد جمع أقوال كثيرة في هذا المعنى.

فكذلك الحال في التفريق بين مقام التحية والتعبد في فعل السجود لا يبنى في الأصل الغالب على معنى واحد مقنن، وإنما يبنى على معان متعددة تتضافر فيما بينها في إظهار الفرق بين ما كان سجودًا للتحية وبين ما كان سجودًا للتعبد.

ومع ذلك فهناك أحوال متنوعة يمكن أن تكون دالة على التفريق بين سجود التحية وسجود العبادة، ومن تلك القرائن:

الحالة الأولى: السجود لمخلوق لا توجه إليه التحية في العادة، مثل السجود للشمس والقمر والكواكب والنار والحجر والشجر وغيرها، فهذه المخلوقات لا يعرف في العادة أن العقلاء يتوجهون إليها بالتحية والإكرام، فالتوجه إليها بذلك الفعل دليل على غلبة معنى التعبد على فاعله.

الحالة الثانية: أن يكون السجود لشيء معروف بعبادة المشركين له، كأن يسجد لبوذا أو للصليب، أو لصنم من أصنام المشركين، فهذا السجود يعد سجود عبادة وهو فعل موجب للكفر الأكبر، يقول القاضي عياض في تأكيد هذا المعنى: «وكذلك نكفر بكل فعل أجمع المسلمون أنه لا يصدر إلا من كافر، وإن كان صاحبه مصرحًا بالإسلام مع فعله ذلك الفعل، كالسجود للصنم، وللشمس، والقمر، والصليب، والنار»[1].

الحالة الثالثة: أن يكون السجود بحالة فيها تخشع وتبتل وابتهال وطول وغيرها من المعاني التي لا تصاحب التحية والإكرام في العادة، فوقوع مثل ذلك يدل على غلبة معنى التعبد على الساجد.

الحالة الرابعة: أن يعتقد الساجد في المسجود له معنى من معاني الربوبية استقلالًا أو تأثيرًا، فتحقق مثل هذا المعنى دليل على غلبة معنى التعبد على الساجد.

الحالة الخامسة: أن ينوي الساجد التعبد والتنسك للمسجود له، فمن سجد لمخلوق، وهو ينوي بذلك أن يتعبد له ويتقرب إما لاعتقاده بأن الله

(١) الشفا بتعريف حقوق المصطفى (٢/ ٦١١).

أعطاه قدرة خارقة أو لأنه متصف بالكمال، فقد وقع في الشرك.

والاعتماد على النية من أكثر الأصول التي يعتمد عليها في التمييز بين الأحوال المتنوعة التي تندرج ضمن الأفعال المحتملة، فترى الاعتماد عليها حاضرًا في أبواب البيوع والنكاح والطلاق وغيرها.

لا جرم أن المعتمدين على التفريق بين السجودين في تقييد مفهوم العبادة باعتقاد الربوبية وقعوا في اختزال شديد، حيث إنهم ذهبوا إلى أن السجود لا يكون عبادة إلا في حالة واحدة، وهي اعتقاد معنى من معاني الربوبية في المسجود له، وادعوا أنه هو المعنى الوحيد الذي يتفرق به سجود التحية عن سجود العبادة.

وفضلًا عما في هذا القول من اختزال شديد لطبيعة الأحوال والمقامات الإنسانية فإنه يقال للمتبنين له: قولكم: السجود لا يكون عبادة إلا باعتقاد معنى من معاني الربوبية في المسجود له، هل هو مأخوذ من الدليل الواقعي أم من الدليل الشرعي؟.

فإن قالوا: مأخوذ من الدليل الواقعي، فهذه مجازفة ظاهرة؛ لأن الوصول إلى ذلك الحكم يتطلب استقراء واسعًا لجميع أحوال الناس عبر التاريخ والبلدان، لكونه يقتضي إثبات أن كل الناس الذين يسجدون للأصنام تعبُّدًا لها كانوا يعتقدون فيها معنى من معاني الربوبية استقلالًا أو تأثيرًا، وهذا الحكم لا يصح الإقدام عليه لعدم إمكان التحقق منه.

وإن قالوا: مأخوذ من الدليل الشرعي، فهذا قول خطأ وفيه تحميل للنص الشرعي الوارد في حكم السجود ما لا يحتمل؛ لأن غاية ما يدل عليه التفريق بين مقام التحية ومقام التعبد، وليس فيه تفسير للمعنى التفصيلي لذلك.

فإن قالوا: المعنى التفصيلي تدل عليه النصوص الشرعية الأخرى، قيل: هذا في الحقيقة استدلال بمحل النزاع؛ فإن محل البحث هل النصوص الشرعية تدل على اشتراط تقييد مفهوم العبادة باعتقاد معنى الربوبية أم لا.

الأمر الرابع: على التسليم بأن الأفعال المحتملة لا يمكن أن يفرق بين

صورتها الداخلة في مفهوم العبادة وغيرها إلا باعتقاد الربوبية، فإن ذلك ليس دليلًا على تقييد مفهوم العبادة والشرك بالربوبية؛ لأن ثمة عبادات محضة ليست محتملة، كالصلاة والصيام والتسبيح وغيرها، فمن صرفها لمخلوق فقد وقع في عبادته.

والمعتمدون على هذا الدليل ـ أعني دليل الأفعال المحتملة ـ وقعوا في القفز الحكمي، حيث إنهم اعتقدوا أن ذلك النوع من الأفعال لا يكون عبادة إلا باعتقاد الربوبية، فلم يقتصروا على ذلك، وإنما جعلوا ذلك ضابطًا في كل الأفعال، وهذا خلل في الاستدلال، فإن غاية ما يدل عليه الدليل ـ على التسليم بصحته ـ وجوب التقييد في بعض الأفعال، ولا يدل على العموم والحصر بحال.

إن مَثَل من يستدل بهذا الدليل مثل رجل وجد الفقهاء يشترطون نية الطلاق في الألفاظ المحتملة، فيقولون: من تحدث بألفاظ الكناية المحتملة للطلاق وغيره لا يقع منه الطلاق حتى ينويه، فجعل ذلك حكمًا منهم على كل الألفاظ حتى الصريحة القاطعة منها، فقال: كل ألفاظ الطلاق لا يتحقق بها الطلاق إلا بالنية، ولا شك أن هذا انحراف في الاستدلال وخروج عن المنهج المستقيم في الفهم والبناء.

الدليل الرابع عشر: الاعتماد على أن الإلٰه هو المتصف بصفات مخصوصة توجب أن يقصد بالتذلل والخضوع:

وترجع تلك الصفات إلى صفات معينة هي صفات الربوبية والإلٰهية، فالعبادة إذن هي الخضوع لمن هو متصف بتلك الصفات، وفي الاستدلال بهذا المعنى. يقول المسعري: «الإلٰه هو من يعتقد اتصافه بصفات معينة، تجعله عند من اعتقد ذلك فيه مستحقًّا لـ(التذلل والخضوع وتقديم التعظيم والتوقير، أو المحبة وطلب القربى، أو طلب جلب منفعة أو دفع مضرة وإظهار الفقر والحاجة، ونحو ذلك)، فتعريف الألوهية ومفهومها سابق بذلك على تعريف العبادة.

فالإله يتم تعريفه أولًا، ثم يترتب على ذلك ضرورة أن «العبادة» هي أي فعل من الأفعال أو قول من الأقوال التي توجه إلى ذلك «الإله» للتعظيم، أو لإظهار الخضوع والتذلل، أو للتعبير عن الفقر والحاجة وطلب جلب منفعة أو دفع مضرة، أو للتعبير عن الود والمحبة وطلب القربى، أو لكل ذلك.

فإذا كان ذلك حقًّا ترتب عليه ضرورة أنه لا يوجد قول، أو اعتقاد، أو فعل ظاهر أو باطن، من سجود وركوع، وقيام أو قعود، أو ذبح، أو تقديم قرابين، أو إيقاد شموع، أو حب وبغض، وتعظيم أو إرادة، يمكن اعتباره عبادة إلا إذا كان موجهًا إلى من يعتقد فيه استحقاقها، لأمور ذاتية فيه يعتقد ثبوتها فيه؛ أي: لصفات معينة فيه، هي صفات الألوهية، أو بلفظ آخر هي صفات ذاتية استحق بها تلك الأفعال بذاته؛ أي: أن مفهوم «العبادة» مسبوق بمفهوم «الألوهية» ومبني عليه، وهذا هو القول الحق، الذي قامت عليه البراهين والأدلة القطعية»[1].

والاستدلال بهذا الدليل قائم على ثلاث مقدمات:

المقدمة الأول: أن تعريف العبادة مبني على تعريف الإله.

المقدمة الثانية: أن الإله هو من ينظر إليه على أنه مستحق للعبادة.

المقدمة الثالثة: أن الإله لا يكون مستحقًّا للعبادة إلا إذا كان متصفًا بصفات ذاتية معينة.

لكن الاعتماد على هذا الدليل في حصر مفهوم العبادة في اعتقاد الربوبية غلط ظاهر، ودخل الغلط على هذا الدليل من المقدمات جميعها إما لخطئها أو إجمالها.

أما المقدمة الأولى، فليس صحيحًا أن الوصول إلى مفهوم العبادة مرتبط بتعريف الإله، فيمكن أن تعرف العبادة من غير أن يعرف لفظ الإله؛ لأن هناك فرقًا بين مفهوم العبادة وبين من توجه إليه العبادة، فالإله هو من توجه إليه العبادة، فهو حقيقة خارجة عن حقيقة العبادة ذاتها.

---

(١) كتاب التوحيد (ص٢٢ ـ ٢٢٣).

فإذا قلنا: إن العبادة حالة اختيارية يجتمع فيها غاية الذل والخضوع مع نهاية الحب توجب على المرء التعلق بمعبوده والاستسلام لإرادته والحرص على الاتصال به والعمل لإرضائه، فكل من تحقق فيه هذا المعنى فقد قامت به حقيقة العبادة.

فسواء كان الإلٰه هو المعبود فقط، أو كان الإلٰه هو الخالق الرازق، فلا أثر لذلك في مفهوم العبادة؛ لأنه حال يقوم بالمعين، يتوجه إلى معين آخر خارج عن حقيقته.

وأما المقدمة الثانية، فيقال: ما الذي تقصده بأن الإلٰه هو من ينظر إليه على أنه مستحق للعبادة، هل تقصد أن هذا معنى الإلٰه في اللغة؟ أم تقصد أن العابد لا يتخذ شيئًا إلٰهًا إلا إذا اعتقد أنه مستحق للعبادة، فإن قصدت أن ذلك معناه في اللغة فهو قول غير محقق، فقد اختلفت مذاهب العلماء في توصيف لفظ الإلٰه، فمنهم من قال: هو اسم جنس يطلق في اللغة على المعبود مطلقًا، سواء كان بحق أو بباطل، ومنهم من قال: لا يطلق إلا على من يستحق العبادة وهو الله تعالى، ومع ذلك فقد رجح كثير منهم أنه يطلق على كل معبود، ثم غلب استعماله على المعبود بحق[1].

وإن قصدت أن العابد لا يتخذ شيئا إلٰهًا إلا إذا اعتقد أنه مستحق للعبادة، فهذا حق، فلا يوجد أحد من العقلاء يعبد شيئًا ويتذلل له إلا وهو يعتقد أنه يستحق ذلك، ولكن هذا لا يؤثر في تقييد مفهوم العبادة بالربوبية، فلا تلازم بين الأمرين ألبتة، وتفصليه فيما يلي:

وأما المقدمة الثالثة، فهي مجملة في معناها، فنحن لا ننكر أن الإلٰه لا

(١) انظر: اشتقاق أسماء الله، الزجاجي (ص٢٤)، وتفسير أسماء الله الحسنى، الزجاج (ص٢٦)، ومجمل اللغة، ابن فارس (ص٣٤)، والقاموس المحيط، الفيروزآبادي (٤/ ٢٨٠)، وجامع البيان في تأويل آي القرآن، الطبري (١/ ١٢١)، والكشاف، الزمخشري (١/ ٤٩)، والبحر المحيط، ابن حيان (١/ ٢٨)، وأنوار التنزيل، البيضاوي (١/ ١٥)، والدر المصون، السمين الحلبي (١/ ٢٤)، والمفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني (ص٨٢)، والمجيد في إعراب القرآن المجيد، برهان الدين السفاقسي (١/ ٢٩)، والتحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور (٢/ ٧٤).

بد أن يتصف بصفات ذاتية معينة، ولكن ما طبيعة تلك الصفات وما حدودها؟ فالنصوص الشرعية تدل على أن من اعتقد في موجود أنه ابن لله تعالى فخضع له وتذلل له وصرف إليه شيئًا من العبادة فهو عابد له، وأن من اعتقد في موجود ما بأنه صالح قريب من الله، فصلى له وذبح له فهو عابد له.

فالعابد إذن لا يعبد غيره إلا إذا اعتقد فيه صفات ذاتية ما، ولكن تلك الصفات لا يشترط فيها أن تكون من جنس صفات ربوبية الله تعالى، متصفة بالاستقلال عن قدرته سبحانه، فالعابد قد يعتقد أن الله تعالى قد أعطى معبوده صفات تجعله متحكمًا في بعض أحداث الكون.

فإن زعم صاحب ذلك الدليل أن حقيقة تلك الصفات من جنس صفات ربوبية الله تعالى على جهة الاستقلال، فهو أولًا استدلال بمحل النزاع، فزعمه أن الصفات المعينة التي لا بد أن يتصف بها الإله هي صفات الربوبية مصادرة على المطلوب، ومجرد دعوى لم يقم عليها دليلًا، فلا يصح له الاستدلال بها حتى يقيم عليها دليلًا من اللغة أو من النصوص الشرعية، ولن يجد إلى ذلك سبيلًا.

الخاتمة

خلاصات البحث:

في نهاية مراحل البحث أحب أن أكرر التأكيد على خلاصات البحث المحورية، التي دارت عليها رحى البحث من أوله إلى آخر، وتعد بمثابة المعاني الكلية الضابطة لتفصيلاته، ويمكن إجمالها في الأمور التالية:

الأمر الأول: مع كثرة الأقوال التي قيلت في بيان مفهوم العبادة إلا أن أصولها ترجع إلى قولين أساسيين:

القول الأول: أن حقيقة العبادة وجوهرها يرجع إلى معاني قلبية مخصوصة وهي غاية الحب ونهاية الذل والتعظيم، وما يلزم عن ذلك من الأعمال الظاهرة، فكل من تحققت فيه هذه الحقيقة المركبة فقد تحقق فيه وصف العبادة والتنسك.

ويكون معنى التوحيد في العبادة على هذا التعريف: إفراد الله تعالى بغاية الحب ونهاية والتعظيم والتذلل وبكل ما يستلزم ذلك من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة.

القول الثاني: أن حقيقة العبادة وجوهرها ترجع إلى اعتقاد معاني الربوبية، وهي الخلق والملك والتدبير والكمال المطلق، وما يتبع ذلك من الخضوع والتذلل، فكل من تحقق فيه اعتقاد هذه الأمور فقد تحقق فيه وصف العبادة والتنسك.

ويكون معنى التوحيد في العبادة على هذا التعريف: إفراد الله تعالى بالخضوع والتذلل مع اعتقاد الربوبية.

ويكون معنى الشرك في العبادة صرف شيء من الخضوع والذل لمخلوق مع اعتقاد الربوبية فيه.

الأمر الثاني: لا ننكر أن مشركي العرب كان لديهم انحراف في توحيد الربوبية، فقد كانوا يعتقدون في بعض أوثانهم الضر والنفع، ولكنا نبحث في طبيعة ما نسبوه إليها، هل كان على جهة الاستقلال عن الله تعالى أو المغالبة له أو كان على جهة التفويض والإعطاء الإلٰهي.

الأمر الثالث: هناك فرق بين الخلل في الربوبية وبين اعتقاد الربوبية في المخلوق، فالانحراف في الربوبية معنى أوسع من مجرد أن يعتقد المرء في مخلوق أنه متصف بصفة من صفات الربوبية استقلالًا أو تأثيرًا في قدرة الله، فالانحراف في الربوبية قد يكون بالانتقاص من عظمة الله تعالى أو الانتقاص من كمال علمه ورحمته أو القدح في كماله المطلق.

فكما أن الشرك قد يكون بتشبيه المخلوق بالله تعالى، وإعطائه شيئًا من صفات الربوبية، فكذلك قد يقع بتشبيه الله تعالى بالمخلوق، ووضع تراتيب وأوضاع تجعل التعامل مع الله تعالى كالتعامل مع البشر.

الأمر الرابع: لا ننكر أن اعتقاد معنى من معاني الربوبية في المخلوق مناط موجب للشرك، ولكن ننكر أن تكون مناطات الشرك منحصرة فيه، فكما أن ذلك المناط موجب للشرك، فهناك مناطات أخرى مختلفة عنه في الحقيقة موجبة له أيضًا.

الأمر الخامس: بناء على المعنى السابق فبطلان القول باشتراط تقييد مفهوم العبادة باعتقاد الربوبية جاء من جهة النفي لا من جهة الإثبات؛ أي: أن القيد الذي يقوم عليه قيد صحيح معتبر، فمن اعتقد في غيره أنه متصف بصفات الربوبية وصرف إليه شيئًا من العبادة فقد عبده، ومن اعتقد في مخلوق أنه متصف بالربوبية فقد أشرك مع الله، ولكن الخطأ فيه جاء حين قالوا: إنه لا يوجد معنى معتبر في مفهوم العبادة والشرك إلا ذلك المعنى فقط، فنفوا وصف

العبادة والشرك عن كثير من الأعمال التي لم يتوفر فيها اعتقاد الربوبية.

ونقدنا لهذا القول إنما يتوجه إلى جهة النفي لا إلى جهة الإثبات، فنحن لا نقول: إن اعتقاد الربوبية لا يؤثر في مفهوم العبادة والشرك، ولكننا نقول: إنه ليس المؤثر الوحيد، وجميع الأدلة والمناقشات التي نسوقها إنما هي إثبات بطلان النفي الحصري وليست لإثبات اعتبار معنى الربوبية من حيث الأصل.

الأمر السادس: أن تحقيق شرك العرب له منزلة عالية في البلوغ إلى تحرير مفهوم العبادة، ولكنه ليس الطريق الوحيد الموصل إلى ذلك، فثمة دلالات شرعية أخرى ومسالك استدلالية معتبرة لها تأثير بالغ في تصوير مفهوم العبادة وبيان حدوده في النصوص الشرعية.

الأمر السابع: أن مفهوم العبادة مفهوم تعلقي، أي: أنه لا بد أن يكون متعلقًا بموجود خارج عن حقيقة العباد ذاته، وهذا الموجود لا يخلو إما أن يكون مخلوقًا، وهو لا يستحق العبادة بالضرورة، وإما أن يكون الخالق سبحانه وهو مستحق للعبادة بالضرورة، فالعبادة المتوجهة لمن هو مستحق لها لا بد أن تكون مشتملة على قيود وشروط تناسب ذلك الاستحقاق، وإلا أضحت عبادة باطلة.

قائمة المراجع

١ ـ **الإبانة في اللغة العربية،** سلمة الصحاري، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، سلطنة عُمان، ط١، ١٤٢٠هـ.

٢ ـ **الأجوبة القاطعة لحجج الخصوم للأسئلة الواقعة في كل العلوم،** العز بن عبد السلام، تحقيق: محمد خير رمضان، ابن حزم، ط١، ١٤٣٦هـ.

٣ ـ **أحكام أهل الذمة،** ابن القيم، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري، شاكر بن توفيق العاروري، دار رمادى للنشر، ط١، ١٤١٨هـ.

٤ ـ **أخبار مكة،** الأزرقي، تحقيق: رشدي الصالح ملحس، دار الأندلس للنشر، بيروت.

٥ ـ **إدرار الشروق على أنوار الفروق ـ مع الفروق،** للقرافي، تحقيق: خليل منصور، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.

٦ ـ **الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد،** سعود العريفي، دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٣هـ.

٧ ـ **الأربعين في أصول الدين،** الرازي، تحقيق: أحمد السقا، مكتبة الكليات الأزهرية.

٨ ـ **إرشاد الساري،** القسطلاني، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط٧، ١٣٢٣هـ.

٩ ـ **إرشاد العقل السليم،** أبو السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٠ ـ **الأزمنة وتلبية الجاهلية،** قطرب، تحقيق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٥هـ.

١١ ـ **الإشارات الإلٰهية إلى المباحث الأصولية،** الطوفي، تحقيق: أبو عاصم حسن بن عباس، دار الفاروق، ط٢، ١٤٢٤هـ.

١٢ ـ **الإشارة والإيجاز إلى أنواع المجاز**، العز بن عبد السلام، بدون بيانات.
١٣ ـ **اشتقاق أسماء الله**، الزجاجي، تحقيق: عبد الحسين البراك، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٦هـ.
١٤ ـ **الإصابة في تمييز الصحابة**، ابن حجر، تحقيق: مركز هجر، دار هجر.
١٥ ـ **الأصنام**، الكلبي، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد، مكتبة النهضة المصرية.
١٦ ـ **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، محمد الأمين السنقيطي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
١٧ ـ **الإعلام بقواطع الإسلام**، ابن حجر الهيتمي ـ ضمن الجامع في ألفاظ الكفر ـ، تحقيق: محمد الخميس، دار إيلاف الدولية، ط١، ١٤٢٠هـ.
١٨ ـ **الإغفال**، الزجاج، تحقيق: عبد الله إبراهيم، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط١، ٢٠٠٠م.
١٩ ـ **الأم**، الشافعي، تحقيق: رفعت فوزي، دار الوفاء، ط١، ٢٠٠١م.
٢٠ ـ **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، العز بن عبد السلام، تحقيق: رضوان مختار، دار البشائر، ط١، ١٤٠٧هـ.
٢١ ـ **أنوار التنزيل، وأسرار التأويل**، البيضاوي، تحقيق: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٨هـ.
٢٢ ـ **الأنوار في مواسم العرب**، ابن قتيبة، دار الشؤون الثقافية، العراق.
٢٣ ـ **البحر الرائق في شرح كنز الدقائق**، ابن نجيم، دار الكتاب العربي، ط٢.
٢٤ ـ **البرهان في علوم القرآن**، الزركشي، تحقيق: محمد إبراهيم أبو الفضل، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٣٧٦هـ.
٢٥ ـ **تبيين الحقائق في شرح كنز الدقائق**، المطبعة الكبرى الأميرية، ط١، ١٣١٣هـ.
٢٦ ـ **التحرير والتنوير**، الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس.
٢٧ ـ **تحفة الأبرار شرح مصابيح الآثار**، البغوي، لجنة مختصة بإشراف نور الدين طالب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط١، ١٤٣٣هـ.
٢٨ ـ **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، ابن الملقن، تحقيق: عبد الله بن سعاف اللحياني، دار حراء، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٦هـ.
٢٩ ـ **التسهيل لعلوم التنزيل**، ابن جزي الكلبي، تحقيق: عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط١، ١٣١٦هـ.
٣٠ ـ **تفسير ابن أبي حاتم**، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار الباز، ط١، ١٤١٩هـ.

٣١ ـ **تفسير أسماء الله الحسنى**، الزجاج، تحقيق: أحمد الدقاق، دار الثقافة العربية، ٢٠١٤م.
٣٢ ـ **التفسير البسيط**، الواحدي، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية، عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٣٠هـ.
٣٣ ـ **تفسير القرآن**، أبو المظفر السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وآخر، دار الوطن، ط١، ١٤١٨هـ.
٣٤ ـ **تفسير القرآن العزيز**، العز بن عبد السلام، تحقيق: قسم البحث في دار النور المبين، ط٣، ١٤١٨هـ.
٣٥ ـ **تفسير القرآن العظيم**، ابن كثير، تحقيق: سامي سلامة، دار طيبة، ط٢، ١٤٢٠هـ.
٣٦ ـ **التفسير الوسيط**، الواحدي، تحقيق: عادل عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ.
٣٧ ـ **تفسير مقاتل بن سليمان**، تحقيق: أحمد فريد، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.
٣٨ ـ **تفسير يحيى بن سلام**، تحقيق: هند شلبي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٥هـ.
٣٩ ـ **تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي**، محمد أحمد لوح، دار ابن القيم، ط١، ١٤٢٢هـ.
٤٠ ـ **تهافت الفلاسفة**، علاء الدين الطوسي، تحقيق: رضا سلامة، دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٠م.
٤١ ـ **تهذيب اللغة**، الأزهري، تحقيق: محمد عوض، دار إحياء التراث، ط١، ٢٠٠١م.
٤٢ ـ **التوسط والاقتصاد في أن الكفر يكون بالقول أو الفعل أو الاعتقاد**، علوي السقاف، دار ابن القيم، ط١، ١٤٢٠هـ.
٤٣ ـ **تيسير الكريم الرحمٰن**، السعدي، تحقيق: عبد الرحمٰن اللويحق، دار الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ.
٤٤ ـ **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، ابن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر، ط١، ١٤٢٢هـ.
٤٥ ـ **جامع المسائل**، ابن تيمية، جمع: عزير شمس ورفاقه، دار عالم الفوائد.
٤٦ ـ **الجامع لأحكام القرآن**، القرطبي، تحقيق: هشام سمير، عالم الكتب، ط١، ١٤٢٣هـ.

٤٧ ـ **جهود علماء الشافعية في توحيد العبادة**، عبد الله العنقري، دار التوحيد للنشر، ط١، ١٤٢٥هـ.
٤٨ ـ **جواب الاعتراضات المصرية**، ابن تيمية، تحقيق: محمد عزير شمس، عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٥هـ.
٤٩ ـ **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، ابن تيمية، تحقيق: عبد العزيز العسكر وآخر، دار العاصمة، ط٢، ١٤١٩هـ.
٥٠ ـ **حاشية الصاوي على الجلالين**، دار إحياء التراث.
٥١ ـ **الحجة في بيان المحجة**، قوام السُّنَّة الأصبهاني، تحقيق: محمد المدخلي وآخر، دار الراية، ط٢، ١٤١٩هـ.
٥٢ ـ **الحدود في الأصول**، الباجي، تحقيق: نزيه حماد، مؤسسة الرغبي، بيروت.
٥٣ ـ **الحدود في الأصول**، ابن فورك، تحقيق: محمد السليماني، دار الغرب، ط١، ١٩٩٩م.
٥٤ ـ **الحكومة الإسلامية**، الخميني، بدون بيانات.
٥٥ ـ **الخلل الوهابي في توحيد الله**، عبد الله دشتي، مكتبة فدك، ط١، ١٤٢٩هـ.
٥٦ ـ **الدر النضيد من مجموعة ابن الحفيد**، أحمد الهروي، مطبعة التقدم، ط١، ١٣٢٢هـ.
٥٧ ـ **درء تعارض العقل والنقل**، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم.
٥٨ ـ **درة التنزيل وغرة التأويل**، الخطيب الإسكافي، تحقيق: محمد أيدين، جامعة أم القرى، ط١، ١٤٢٢هـ.
٥٩ ـ **درج الدرر في تفسير الآي والسور**، عبد القادر الجرجاني، تحقيق: وليد الحسن وآخرين، مجلة الحكمة، ط١، ١٤٢٩هـ.
٦٠ ـ **الدرر السنية في الرد على الوهابية**، أحمد دحلان، مكتبة الحلبي، ط٤، ١٤٠٠هـ.
٦١ ـ **دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب**، عبد العزيز آل عبد اللطيف، دار الوطن، ط١.
٦٢ ـ **رسالة الشرك ومظاهره**، مبارك الميلي، تحقيق: أبي عبد الرحمٰن محمود، دار الراية، ط١، ١٤٢٢هـ.
٦٣ ـ **رسائل إخوان الصفا**، دار صادر، بيروت.
٦٤ ـ **رفع الاشتباه عن معنى الإلٰه ـ ضمن آثار المعلمي ـ**، تحقيق: علي العمران وآخرين، دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٣٤هـ.

٦٥ ـ **روح المعاني**، الألوسي، تحقيق: علي عطية، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ.
٦٦ ـ **الرؤية الوهابية للتوحيد وأقسامه أ عرض ونقد ـ**، عثمان النابلسي، دار النور المبين، ط١، ٢٠١٥م.
٦٧ ـ **زاد المسير في التفسير**، ابن الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت.
٦٨ ـ **السير والمغازي**، ابن إسحاق، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، ط١، ١٣٩٨هـ.
٦٩ ـ **السيرة النبوية**، ابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٣٧٥هـ.
٧٠ ـ **سيف الله على من كذب على أولياء الله**، صنع الله الحنفي، تحقيق: علي المدني، دار الكتاب والسُّنَّة، ط١، ١٤٠٧هـ.
٧١ ـ **شرح الأصفهانية**، ابن تيمية، تحقيق: محمد السعوي، دار المنهاج، ط١، ١٤٣٠هـ.
٧٢ ـ **شرح التسهيل**، ابن مالك، تحقيق: عبد الرحمٰن السيد، دار هجر، ط١، ١٤١٠هـ.
٧٣ ـ **شرح المعلقات العشر**، الزوزني، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٣هـ.
٧٤ ـ **شرح المقدمات السنوسية**، السنوسي، تحقيق: نزيه حماد، دار المعارف، ط١، ١٤٣٠هـ.
٧٥ ـ **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، القاضي عياض، دار الفيحاء، ط٢، ١٤٠٧هـ.
٧٦ ـ **الصارم المنكي في الرد على السبكي**، ابن عبد الهادي، تحقيق: عقيل المقطري، مؤسسة الريان، ط١، ١٤٢٤هـ.
٧٧ ـ **الصحاح**، الجوهري، تحقيق: أحمد عطار، دار العلم للملايين، ط٤، ١٤٠٧هـ.
٧٨ ـ **الطائفة الكاثوليكية**، محمد الزيلعي، مركز مجلة البيان، ط١، ١٤٣٤هـ.
٧٩ ـ **عارضة الأحوذي بشرح الترمذي**، ابن العربي، دار الفكر، ط١، ١٤١٣هـ.
٨٠ ـ **العقد الثمين في بيان مسائل الدين**، أبو المعالي السويدي، دار الميمني.
٨١ ـ **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، السمين الحلبي، تحقيق: محمد باسل، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ.
٨٢ ـ **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، العيني، دار إحياء التراث العربي.

٨٣ ـ **العين**، الخليل ابن أحمد، تحقيق: مهدي المخزومي، دار الهلال.
٨٤ ـ **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، النيسابوري، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ.
٨٥ ـ **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ابن حجر، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.
٨٦ ـ **فتح الحميد في شرح كتاب التوحيد**، عثمان ابن منصور، تحقيق: سعود العريفي وآخر، دار عالم الفوائد، ط١، ١، ١٤٢٥هـ.
٨٧ ـ **فتح الرحمٰن في تفسير القرآن**، العليمي الحنبلي، تحقيق: نور الدين الطالب، دار النوادر، ط١، ١٤٣٠هـ.
٨٨ ـ **فتح القدير**، الشوكاني، دار ابن كثير، ط١، ١٤١٤هـ.
٨٩ ـ **فتح المجيد شرح كتاب التوحيد**، عبد الرحمٰن بن حسن آل الشيخ، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط١، ١٣٧٧هـ.
٩٠ ـ **الفروق**، القرافي، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ.
٩١ ـ **الفصل في الأهواء والملل والنحل**، ابن حزم، تحقيق: عبد الرحمٰن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٥هـ.
٩٢ ـ **قاعدة عظيمة في الفرق بين عبادات أهل الإسلام والإيمان وعبادات أهل الشرك والنفاق**، ابن تيمية، تحقيق: سليمان الغصن، دار العاصمة، ط٢، ١٤١٨هـ.
٩٣ ـ **القاموس المحيط**، الفيرزوآبادي، تحقيق: لجنة في مؤسسة الرسالة، ط٨، ١٤٢٦هـ.
٩٤ ـ **القول المفيد في شرح كتاب التوحيد**، العثيمين، اعتناء: سليمان أبا الخيل، ابن الجوزي، ط١، ١٤١٨هـ.
٩٥ ـ **كتاب التوحيد**، محمد المسعري، ط٨، ١٤٢٥هـ.
٩٦ ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل**، الزمخشري، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث.
٩٧ ـ **كشف الستور عما أشكل من أحكام القبور**، محمود سعيد، دار الفقيه، ط١، ١٤٢٣هـ.
٩٨ ـ **كشف النقاب عن عقائد ابن عبد الوهاب**، علي الطبطبائي النجفي، الطبعة الحيدرية.
٩٩ ـ **الكوكب الجاري إلى رياض أحاديث صحيح البخاري**، الكوراني (٧/ ٣٥١).

١٠٠ ـ **اللامات**، الزجاجي، تحقيق: مازن مبارك، دار الفكر، ط٢، ١٤٠٥هـ.
١٠١ ـ **لباب التأويل في معاني التنزيل**، الخازن، دار الفكر، ط١، ١٣٩٩هـ.
١٠٢ ـ **لسان العرب**، ابن منظور، دار صادر، ط١.
١٠٣ ـ **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، عبد الرحمٰن شيخ زادة، دار إحياء التراث، بدون بيانات.
١٠٤ ـ **مجمل اللغة**، ابن فارس، تحقيق: محمد طعمة، دار إحياء التراث، ط١، ١٤٢٦هـ.
١٠٥ ـ **مجموع فتاوى ابن تيمية**، جمع: عبد الرحمٰن بن قاسم، جامعة الإمام، ١٤١٨هـ.
١٠٦ ـ **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ابن باز، جمع: محمد الشويعر، دار القاسم.
١٠٧ ـ **المحرر الوجيز**، ابن عطية، ت: عبد الله الأنصاري، دار الفكر العربي، ط٢.
١٠٨ ـ **المحكم والمحيط**، ابن سيده، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ.
١٠٩ ـ **المخصص**، ابن سيده، تحقيق: خليل جفال، دار إحياء التراث، ط١، ١٤١٧هـ.
١١٠ ـ **مدارج السالكين**، ابن القيم، ت: المعتصم بالله البغدادي، دار الكباب العربي، ط٤، ١٤١٧هـ.
١١١ ـ **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، النسفي، تحقيق: مروان الشعار، دار النفائس، ط١، ٢٠٠٥م.
١١٢ ـ **مروج الذهب**، المسعودي، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة.
١١٣ ـ **المسيحية في عقائدها**، جماعة من العلماء الكاثوليك، منشورات المكتبة البوليسية، ط١، ١٩٩٨م.
١١٤ ـ **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، الرحيباني الحنبلي، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤١٥هـ.
١١٥ ـ **معالم أصول الدين**، الرازي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية.
١١٦ ـ **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، البغوي، تحقيق: عثمان ضميرية وآخرين، دار الوطن، ط٤، ١٤١٧هـ.

١١٧ ـ **معاني القرآن وإعرابه**، الزجاج، تحقيق: خليل شلبي، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٨هـ.
١١٨ ـ **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، ابن هشام، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر، ط٦، ١٩٨٥م.
١١٩ ـ **مفاتيح الغيب**، الرازي، دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠هـ.
١٢٠ ـ **مفاهيم يجب أن تصحح**، محمد علوي مالكي، بدون بيانات.
١٢١ ـ **المفردات في غريب القرآن**، الراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد كيلاني، دار المعرفة، ط١.
١٢٢ ـ **المفصل في تاريخ العرب**، جواد علي، دار المنتظر، ط٤، ١٤٢٢هـ.
١٢٣ ـ **مقاييس اللغة**، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٩٩٩م.
١٢٤ ـ **ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل**، الغرناطي، تحقيق: عبد الغني الفاسي، دار الكتب العلمية.
١٢٥ ـ **الملل والنحل**، الشهرستاني، ت: محمد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ.
١٢٦ ـ **المنثور في القواعد الفقهية**، الزركشي، ت: محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ.
١٢٧ ـ **النبوات**، ابن تيمية، تحقيق: عبد العزيز الطويان، دار أضواء السلف، ط١، ١٤٢٠هـ.
١٢٨ ـ **النكت الدالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام**، الكرج القصاب، تحقيق: علي التويجري وآخرين، دار ابن القيم، ط١، ١٤٢٤هـ.
١٢٩ ـ **النهاية في غريب الحديث**، ابن الأثير، تحقيق: محمود الطناحي، دار الكتب العلمية، ١٣٩٩هـ.
١٣٠ ـ **الهداية الربانية في شرح الطحاوية**، عبد العزيز الراجحي، دار التوحيد للنشر، ط١، ١٤٣٠هـ.
١٣١ ـ **الهداية إلى بلوغ النهاية**، مكي بن أبي طالب، تحقيق: مجموعة رسائل بجامعة الشارقة، نشر جامعة الشارقة، ط١، ١٤٢٩هـ.